

Cuadernos
de la Fundació 30
Víctor Grífols i Lucas

La ética del cuidado

Carol Gilligan

FUNDACIÓ
VÍCTOR
GRÍFOLS
i LUCAS

58111
01/08/13

La ética del cuidado

30

Cuadernos
de la Fundació 30
Víctor Grífols i Lucas

FUNDACIÓ
VÍCTOR
GRÍFOLS
i LUCAS

La ética del cuidado

Carol Gilligan

Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas
La ética del cuidado. Nº 30 (2013)
Edita: Fundació Víctor Grífols i Lucas. c/ Jesús i Maria, 6 - 08022 Barcelona
fundacio.grifols@grifols.com www.fundaciogrifols.org
ISBN 978-84-695-8257-2 Depósito Legal: B. 19.846-2013

Cuadernos
de la Fundació 30
Víctor Grífols i Lucas

SUMARIO

Pág.

Presentación

Victoria Camps 7

El daño moral y la ética del cuidado

Carol Gilligan..... 10

La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado

Carol Gilligan..... 40

Aportaciones de la mesa de debate

Introducción

Montserrat Busquets 68

Los trabajos de cuidado: de una obligación tradicional
a un derecho social

Lluís Flaquer 72

Los cuidados y la vida cotidiana

Teresa Torns 86

El cuidado enfermero: cuatro imágenes de la ética del cuidado

Maria Eulàlia Juvé 97

Sobre el cuidado de una persona enferma:
relato de una experiencia real

Germán Diestre 104

Acerca de la autora. *Carol Gilligan*..... 111

Títulos publicados..... 112

PRESENTACIÓN

Con la invención de la ética del cuidado, Carol Gilligan ha conseguido dar un giro al marco conceptual del patriarcado y diseñar un nuevo paradigma que ensancha el horizonte de la ética y de la democracia. Un paradigma destinado a eliminar el modelo jerárquico y binario del género, que durante siglos ha venido definiendo el sentido y las funciones de la masculinidad y la feminidad. En el libro *In a Different Voice*, salió al paso de la teoría de Kohlberg sobre la evolución moral de la persona, para poner de manifiesto que el patriarcado había preparado el terreno concienzudamente para no escuchar la voz de las mujeres y establecer unos parámetros que silenciaban lo que brotaba de lo más profundo del ser de las personas, sólo porque no se correspondía con «lo que había que decir». A través del estudio y el análisis directo del sentir y el razonar de las niñas, Gilligan descubrió el valor del cuidado, un valor —afirmó en el libro mencionado— que debiera ser tan importante como la justicia, pero no lo era porque se desarrollaba sólo en la vida privada y doméstica protagonizada por las mujeres.

Como ocurre con los pensadores que idean un vocablo que hace fortuna, porque explica algún aspecto de la realidad que había permanecido oculto, Gilligan no ha podido hacer nada más que profundizar sobre el concepto de cuidado desde que lo dio a la luz pública. Las dos conferencias que pronunció en Barcelona, en el marco de las “Conferencias Josep Egozcue”, y que se publican a continuación, tratan respectivamente de la ética del cuidado relacionada con lo que Gilligan denomina «daño moral» y con «la resistencia a la injusticia». En ambas se pone un énfasis especial en la necesidad de cambiar de paradigma o de marco conceptual pues, de no ser así, se perderá una dimensión tan importante para el bienestar del individuo y de la sociedad como la capacidad de amar y de generar confianza entre unos y otros. La democracia se basa en la igualdad, pero el modelo patriarcal excluyó el amor entre iguales y las relaciones interpersonales se hicieron ásperas, hostiles e hipócritas. Si hoy sigue amenazada la ética del cuidado es porque el patriarcalismo se resiste a abandonar su posición de poder: la sociedad quiere seguir siendo patriarcal.

Insiste Gilligan en la necesidad de universalizar las obligaciones del cuidado. Su perspectiva no es esencialista —las mujeres tienen unos roles derivados de su biología, y los hombres otros derivados de la suya—, no lo ha sido nunca, pero tiene que seguir subrayándolo porque la malinterpretación es fácil. El cuidado y la asistencia no son asuntos de mujeres, sino intereses humanos. De hecho, puesto que somos mente y cuerpo, razón y emoción, la empatía de los humanos con sus congéneres debe darse por supuesta. Efectivamente, pero, no obstante tal suposición, constatamos que la capacidad de empatía se pierde fácilmente. ¿Por qué?

Gilligan llega a dicha pregunta a partir de la voluntad de escuchar la «voz diferente» de las mujeres, generalmente más capaces que los hombres de compaginar la razón y la emoción. Hay que rechazar el esencialismo y la clasificación simple y absurda según la cual el hombre es autónomo y la mujer relacional, o el hombre es racional y la mujer sentimental. La diferencia entre los géneros no tiene nada que ver con las esencias ni con la biología, sino con la menor dificultad de las mujeres interrogadas de transgredir el marco conceptual al uso y salirse del esquema impuesto por el patriarcado. Con la naturalización del patriarcado, se ofuscó el ansia de tener una voz propia. Recuperar esa voz, expresarla públicamente, es una liberación y un esfuerzo por mantener la integridad moral. Como psicóloga, Gilligan ha analizado a fondo por qué el niño —o la niña— esconden lo que realmente sienten o piensan para limitarse a decir «lo que se supone que hay que decir». Al actuar así, disimulan la empatía en aras de otros valores socialmente más reconocidos y, lo que es más decisivo, atribuidos al ejercicio auténtico de la masculinidad o la feminidad. En toda su obra, empírica y teórica, Gilligan ha luchado por desvelar los mecanismos que ocultan el sentir más íntimo de las personas y las abocan a una actuación hipócrita. Sacar a la luz el valor del cuidado y de la empatía es «la liberación más radical de la historia de la humanidad». Liberación moral y psíquica pues también los problemas psicológicos surgen cuando la gente no puede decir lo que siente.

En esa liberación son cruciales las voces de las mujeres porque son ellas las que pueden llamar la atención sobre el cambio de modelo que necesitamos. Es lo que ha venido haciendo el feminismo hasta hoy. Por la dominación

secular sufrida, las mujeres son más proclives a reconocer la falsedad de la narrativa patriarcal. No hay mal que por bien no venga. No debe parecernos raro que, en un mundo repleto de fallos y defectos, éstos caigan sobre las espaldas de los hombres y que la cultura femenina pueda aportar algo positivo e ignorado hasta ahora por culpa de la interesada perspectiva patriarcal.

El daño moral consiste en la destrucción de la confianza y la pérdida de la capacidad de amar. Uno deja de ser resistente ante la injusticia cuando pierde la capacidad de empatía. Por ello es preciso que el cuidado complemente a la justicia. Para entenderlo, hay que tener en cuenta que la diferencia no está entre la justicia y el cuidado, sino entre la democracia y el patriarcado. Justicia y cuidado son igualmente importantes y universalizables, pero la democracia (y con ella el anhelo de justicia) está amenazada si pervive el patriarcado. Gilligan lo afirma con rotundidad en este párrafo memorable: «En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina; en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana».

Así lo entendieron también los cuatro ponentes que completaron las “Conferencias Josep Egozcue” con sendas intervenciones referidas a distintos aspectos del cuidado. El valor y la importancia del concepto se pone de manifiesto al comprobar el amplio significado social que ha ido adquiriendo. El cuidado está presente en la familia, en la relación clínica y en la vida cotidiana. Lluís Flaquer, Teresa Torns, Germán Diestre y Eulalia Juvé se encargaron de analizar con perspicacia y rigor las varias dimensiones del cuidado. Sus respectivas colaboraciones han sido recogidas también en esta publicación.

Victoria Camps
Presidenta

El daño moral y la
ética del cuidado

Carol Gilligan

Han transcurrido cuarenta años desde que John Berger escribiera «nunca más se volverá a contar una sola historia como si fuera la única»; treinta desde que *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* replantea el debate en torno al Yo y a la moralidad como una conversación sobre la voz y las relaciones; quince desde que Arundhati Roy acuñara en su novela *El dios de las pequeñas cosas* la frase «las leyes del amor», que dictaban «a quién debía quererse, y cómo, y cuánto» y resultaban no ser tan poca cosa¹.

Mientras tanto, un cambio de paradigma se ha ido extendiendo gradualmente por las ciencias humanas. Los hallazgos empíricos que continúan acumulándose en los campos de la psicología del desarrollo, la neurobiología y la antropología evolutiva han llevado a contemplar bajo un nuevo prisma los que hasta ahora se consideraban momentos clave del desarrollo. La separación entre el Yo y las relaciones y la escisión entre pensamiento y emociones, lejos de representar formas sanas de maduración, son indicativas de un daño o reacciones a un trauma².

En su obra *La edad de la empatía*, publicada en 2009, el primatólogo Frans de Waal insta a «una revisión completa de los postulados sobre la naturaleza humana», al observar que «la empatía forma parte de nuestra historia evolutiva; no es una capacidad reciente, sino muy antigua». En *Mothers and Others*, la antropóloga evolutiva Sarah Blaffer Hrdy advierte que la capacidad de «empatía, telepatía y cooperación» era, y puede seguir siendo, fundamental para la supervivencia de nuestra especie. En *El error de Descartes*, el neurobiólogo António Damásio explica que nuestros sistemas nerviosos están configurados de modo que conectan pensamientos y emociones. En su libro posterior, *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, observa que, en el cuerpo y en las emociones, lo que capta es la música, o la «sensación de lo que ocurre», la cual se reproduce luego en la mente y en los pensamientos. Si separamos la mente del cuerpo y el pensamiento de las emociones, podemos razonar de forma deductiva y resolver problemas lógicos, pero perdemos la habilidad de darnos cuenta de nuestra experiencia y de movernos por la esfera social del ser humano³.

Desde principios de la década de 1980, los investigadores comenzaron a observar a lactantes no ya solos, sino en compañía de las personas que los

cuidaban, y descubrieron a un niño que no habían imaginado, un niño que, de forma activa, buscaba y participaba en relaciones receptivas. Desde una edad muy temprana, prácticamente desde el nacimiento, el bebé humano escudriña los rostros, establece contacto visual y capta la atención de otros. Se da cuenta de la diferencia entre la experiencia de la relación —estar en contacto con otra persona— y la apariencia de la relación —cuando alguien que aparenta mantener una relación no está realmente en contacto⁴.

Estas observaciones obligan a invertir los interrogantes en torno al desarrollo humano. En vez de preguntarnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar de otros, cómo aprendemos a adoptar el punto de vista del otro y cómo superamos la búsqueda del interés propio, nos vemos impelidos a cuestionarnos cómo perdemos la capacidad de cuidar de otros, qué inhibe nuestra facultad de empatía y nuestra sensibilidad hacia el clima emocional de nuestro entorno, por qué somos incapaces de percibir la diferencia entre estar o no estar en contacto y, lo que resulta aún más doloroso, cómo perdemos la capacidad de amar.

Estos cambios en la forma de ver la naturaleza y el desarrollo humanos surgieron en un principio a raíz de la escucha de mujeres. Esta «voz diferente» tenía un sonido distinto y se identificaba como «femenina» porque compaginaba razón y emoción, individuo y relaciones, porque era personal en vez de impersonal y estaba inserta en un contexto espacial y temporal. Escribí *In a different voice* con la intención, en parte, de demostrar que los problemas que los psicólogos identifican en mujeres lo eran únicamente en el marco de su interpretación. Las que se consideraban limitaciones en el desarrollo de las mujeres (la preocupación por los sentimientos y las relaciones, una inteligencia emocional además de racional) son en realidad ventajas humanas. Al nombrar la voz en la teoría psicológica y moral y al cambiarla, *In a different voice* provocó un desplazamiento en el modelo cognitivo, a raíz del cual la voz «diferente» de la mujer dejó de percibirse como tal para reconocerse simplemente como voz humana.

Sabiendo entonces que, como humanos, somos por naturaleza seres receptivos y relacionales, nacidos con una voz —la capacidad de comunicarnos— y con el deseo de vivir en el seno de relaciones, ¿cómo hablamos de ética? Dis-

ponemos en nuestro interior de los requisitos tanto para el amor como para la ciudadanía en una sociedad democrática. ¿Qué se interpone en el camino?

Las guerras culturales que se han desatado en Estados Unidos responden a los progresos alcanzados en las décadas de 1960 y 1970 para una realización más plena de los ideales y valores democráticos. Durante su campaña por la reelección, el presidente Barack Obama declaró: «Estos comicios ofrecen al pueblo americano la posibilidad de elegir entre dos visiones muy diferentes para nuestro futuro»⁵. «¿Estáis solos?», preguntó, «¿o estamos todos juntos? ¿Estáis solos o todos dependemos los unos de los otros? Lo cierto es que estamos todos juntos porque, como el poeta W. H. Auden nos recuerda,

y nadie existe en soledad;
el hambre no deja opción
al ciudadano ni a la policía;
debemos amar al prójimo o morir»⁶.

Comenzaré con el daño moral —la destrucción de la confianza que amenaza nuestra capacidad de amar. Luego procederé a describir tres estudios que muestran cuándo, cómo y por qué las capacidades básicas humanas se encuentran amenazadas y ponen de manifiesto a su vez la existencia de una facultad de resistencia. Por último, trataré las leyes del amor como algo que no tiene nada de pequeño y en absoluto de privado. Como demuestran las batallas sobre las leyes del amor, las guerras culturales representan la lucha entre la democracia y el patriarcado. Las leyes del amor son uno de los pilares del patriarcado. La ética del cuidado y su interés en la voz y las relaciones es la ética del amor y de la ciudadanía democrática. También es la ética de la resistencia al daño moral.

I. El daño moral

En *Achilles in Vietnam*, el psiquiatra Jonathan Shay escribe sobre el daño moral⁷. Durante su trabajo con veteranos de la guerra de Vietnam, Shay identificó en sus trastornos de estrés postraumático una pérdida de la confianza. Sucedió tras la traición a «lo que está bien» en una situación

donde había mucho en juego, estando dicha traición sancionada por las autoridades.

Shay observa que la superación del trauma depende de la «comunalización del trauma —poder contar la historia a alguien que escucha con la seguridad de que puedes confiar en que vuelva a relatarla fielmente a otros en la comunidad». La recuperación comienza, pues, con la escucha, por lo que, continúa Shay, «antes de analizar, antes de clasificar, antes de pensar, antes de intentar hacer nada, deberíamos *escuchar*»⁸.

No es fácil escuchar a un veterano de guerra. En uno de los ejemplos que relata Shay, el excombatiente era miembro de una patrulla de reconocimiento de largo alcance que, por un error de inteligencia, perpetró una matanza de civiles inocentes («muchos niños y pescadores»). El veterano lo relata así:

Lo que nos dejó con la cabeza hecha un puto lío es que, en ese momento te vuelves al equipo y les dices: «No pasa nada. Todo va del carajo». Porque eso que lo que te llega de arriba.

El hijoputa del coronel dice: «No pasa nada. Ya nos ocupamos nosotros». ¿Sabes lo que te digo?, «¡Tenemos el número de bajas!» «¡Tenemos el número de bajas!». Y empiezas a darle vueltas a la cabeza.

En el fondo sabes que está mal, pero en ese momento tus superiores te están diciendo que no pasa nada. Así que, pues no pasa nada, ¿no? Así es la guerra, ¿no?...

Nos querían dar una puta mención honoraria, los mierdas esos. Repartieron un montón de medallas. A los tenientes les dieron medallas y sé que el coronel se llevó su puta medalla. Y con sus ceremonias de entrega y todo, ¿sabes? Y yo allí de pie como un gilipollas mientras repartían las putas medallas por matar a civiles⁹.

«¡Escúchame!», insisten los veteranos de guerra cuando cuentan a los profesionales de salud mental lo que necesitan saber para trabajar con ellos, con lo que quieren decir «escucha la historia antes de intentar entenderla». Porque, en realidad, las historias no tienen sentido; son historias sobre sentirse «confuso», en las que la confusión empieza a «darte vueltas en la cabeza», porque «en el fondo sabes que está mal», pero tus superiores te están diciendo que

«no pasa nada». Y no sólo no pasa nada, sino que se premia con medallas de honor. En palabras de uno de los veteranos, estas historias son «sagradas»¹⁰.

Muy a menudo, afirma Shay, «nuestra forma de escuchar degenera en una clasificación intelectual en la que el profesional se dedica a cazar las palabras del veterano y a meterlas en cajones mentales». Damos por hecho que sabemos lo que estamos escuchando, que en realidad no tenemos que escuchar, que ya lo hemos oído antes. Somos «como los visitantes de museos que limitan su experiencia a decir mentalmente ‘¡Eso es cubista...! ¡Eso es un Greco!’ pero nunca *ven* nada de lo que están mirando». Shay observa que «esta manera de escuchar *destruye* la confianza»¹¹.

Me impresionaron las observaciones de Shay en torno a la forma de escuchar, ya que tienen una gran similitud con el método adoptado en mi investigación. Para oír una voz «diferente» —es decir, una voz carente de sentido según las categorías interpretativas predominantes— fue imprescindible emplear una forma de escuchar que generase confianza. Esa forma de escuchar resultó tan esencial para el proceso de descubrimiento que, junto a mis alumnos de doctorado, elaboramos una «guía de escucha» en la que establecíamos nuestro método para que lo siguieran otros investigadores¹².

Pero me sorprendieron las resonancias que encontré en la descripción que Shay hizo del daño moral. En el estudio del desarrollo, un contexto radicalmente distinto, los compañeros y yo habíamos oído algo parecido al daño moral —la destrucción de la confianza tras producirse una traición a «lo que está bien» en una situación donde hay mucho en juego, estando dicha traición sancionada por las autoridades. También nosotros habíamos observado la presencia de confusión junto a señales de angustia —no de la magnitud descrita por Shay, pero que, aún así, se ajustaban a la descripción.

Cuando quiso transmitir lo que observaba, Shay se dio cuenta de que

Ni una sola palabra inglesa abarca toda la magnitud del concepto de lo que está bien y lo que está mal en una cultura; usamos términos como: orden moral, costumbre, expectativas normativas, ética y valores sociales generalmente aceptados. La palabra del griego clásico que Homero usaba, *themis*, comprende todos estos significados¹³.

«Lo que está bien» es la expresión que usa Shay como equivalente de la *themis*. Capta mejor que otros términos, como «orden moral» o «ética», la idea de que tenemos una brújula interior que nos avisa cuando hemos perdido el rumbo —cuando estamos haciendo algo que en el fondo sabemos que está mal.

El estudio sobre el desarrollo en chicas que siguió a *In a different voice*¹⁴ se centró en la adolescencia como momento en que las niñas llegan a una encrucijada en la que su brújula interior apunta en una dirección y la autopista señala la opuesta. Las chicas tienen que desprenderse de sus brújulas o ignorarlas para seguir la ruta marcada con decisión. En su reticencia a hacerlo, mi equipo de investigación y yo vimos una resistencia asociada a indicios de resiliencia y fortaleza psicológica. Pero la encrucijada se caracteriza por la confusión, ya que en este momento del desarrollo, el buen camino no es el buen camino.

La tensión entre desarrollo psicológico y adaptación cultural se puso de manifiesto en la forma de una crisis de conexión. Iris, alumna del último año de bachillerato, reflexiona así: «Si dijera lo que siento y pienso, nadie querría tener nada que ver conmigo, mi voz sonaría demasiado fuerte», y añadía a modo de explicación: «pero tienes que relacionarte con la gente». Le digo que estoy de acuerdo y luego le pregunto: «Pero si no dices lo que piensas ni lo que sientes, ¿dónde estás tú en esas relaciones?». Iris se da cuenta de la paradoja que representa su afirmación: ha silenciando su propia voz para poder relacionarse con otra gente. Se trata de una medida adaptativa que se recompensa socialmente; Iris es la alumna más aventajada de su clase y ha sido admitida en la prestigiosa universidad de su elección. Cuenta con el aprecio de profesores y compañeros. Sin embargo, lo que describe es incoherente desde el punto de vista psicológico.

Judy, una chica de trece años, describe las presiones a las que se siente sometida para no hacer caso de lo que le dicta la mente. Se señala la tripa y explica que la mente «está conectada con el corazón y el alma y con los sentimientos internos y verdaderos». Se enfrenta al dilema de cómo mantener el contacto con ese saber interno y con lo que se considera sabiduría, pero concibe una solución muy ocurrente. Judy no separa la mente del cuerpo, sino del cere-

bro, el cual sitúa en la cabeza y con el que relaciona la astucia, la inteligencia, la educación. Dice que la gente

puede controlar lo que te está enseñando y decirte: «Esto está bien y esto está mal». Es un control como del cerebro. Pero el sentimiento es sólo tuyo. El sentimiento no lo puede cambiar alguien que quiere que sea de una manera. No se puede cambiar diciendo: «No, eso está mal; esto está bien, esto está mal».

Al término de la entrevista, Judy expone su teoría del desarrollo. Los niños muy pequeños, dice, tienen más mente que otra cosa porque «no tienen mucho cerebro». Pero luego el cerebro «empieza a desarrollarse y eso es como la forma en que te han criado... Y creo que, pasado un tiempo, como que te olvidas de la mente, porque te han estado llenando el cerebro con montones de cosas»¹⁵.

A sus trece años, Judy es una alumna de secundaria reflexiva que se debate con la disociación y se esfuerza por aferrarse a lo que sabe. Se enfrenta a una voz investida de autoridad moral, una voz que percibe como intrusa y controladora. Puede que no haga caso de lo que te dice la mente, expone, pero la «forma más profunda de saber», la sabiduría que asocia a su corazón y a su alma y a sus pensamientos y sentimientos verdaderos, no los puede cambiar nadie diciendo: «No, esto está mal; esto está bien». Por muy intenso que sea el proceso de iniciación, aunque se relacione con la astucia, la inteligencia y la educación y todo lo que implican, el «sentimiento es sólo tuyo», una sabiduría que se encuentra en las entrañas, enterrada quizás, pero no perdida.

El estudio sobre el desarrollo da un enfoque ligeramente distinto a la obra de Shay sobre el daño moral. Retoma algo que dijo el excombatiente: en el fondo sabía que estaba mal. Existen postulados de lo que está bien y lo que está mal, de lo que es loable y lo que es condenable, firmemente arraigados no ya en la cultura, sino en la humanidad. Reflexionando sobre el título de su libro *Achilles in Vietnam*, Shay observa que...

El contenido específico de la *themis* de los guerreros homéricos era a menudo muy distinto al de los soldados americanos en Vietnam, pero lo que no han cambiado en tres milenios son la ira violenta y el aisla-

miento social que surgen cuando se violan postulados muy arraigados sobre «lo que está bien»¹⁶.

Vivimos en cuerpos y en culturas, pero también contamos con una psique —una voz y una facultad de resistencia. A lo largo del tiempo y en las distintas culturas, la respuesta de la psique a la traición a lo que está bien ha sido ira y aislamiento social, y también, como describe Shay, volverse loco, perder la cabeza, porque algo ha ocurrido que, psicológicamente, carece de sentido.

II. Un tríptico sobre el desarrollo

La palabra «traición» aparece en repetidas ocasiones en el libro de Niobe Way titulado *Deep Secrets*. La emplean los chicos adolescentes entrevistados en sus estudios para explicar por qué han dejado de tener un amigo íntimo, por qué ya no le cuentan sus secretos a nadie. La traición en sí no se acaba de especificar nunca. Justin la describe como algo que «simplemente pasa»; no sabe si es «normal o lo que sea». Pero la destrucción de la confianza es infundible. Como apunta Joseph, «Hoy en día no te puedes fiar de nadie»¹⁷.

Algo había sucedido. Justin y Joseph se encontraban entre la mayoría de los chicos de los estudios de Way —chicos de diversas extracciones culturales (hispana, portorriqueña, dominicana, china, afroamericana, inglesa, musulmana, rusa, etc.)—, quienes «hablaban de contar con amistades íntimas con otros chicos y de querer estas relaciones y luego de ir perdiéndolas poco a poco, a la vez que iban dejando de confiar en los compañeros». Durante el primer y el segundo año de secundaria, Mohammed dijo que le contaba todos sus secretos a su mejor amigo; cuando se le entrevistó en el tercer año, dijo: «No sé. Últimamente... He cambiado un poco, ¿sabes lo que te digo? No mucho, pero ahora creo que no necesito soltarlo... Puedo guardármelo [lo que siento]. He madurado lo suficiente».

Fernando dio la misma explicación. A la pregunta de cómo creía que era el amigo ideal, respondió: «Tienes que ser gracioso, sincero, me tengo que divertir contigo, tú sabes», pero luego añadió, más vacilante y en forma de pregunta: «Esto... tengo que poder... ¿contar contigo? No sé... No quiero

sonar demasiado como mariquita... Creo que he madurado en algunas cosas... He aprendido a ser más hombre»¹⁸.

En los primeros años de instituto, los chicos se resisten a la construcción binaria del género que convierte la confianza en otra persona y el deseo de poder contar con alguien en algo «como mariquita». Pero al final del bachillerato, como informa Way, la intimidación emocional y la vulnerabilidad tienen un sexo (femenino) y una sexualidad (homosexual). Ser un hombre significa estoicidad e independencia.

Vemos, por tanto, las consecuencias de una cultura organizada en torno a un modelo binario y jerárquico basado en el género —la cultura del patriarcado en la que ser hombre significa no ser mujer ni parecer mujer, además de encontrarse en la cumbre. Lo que antes resultaba cotidiano —«la confianza, el respeto y el amor» que se encuentran «tan dentro que son parte de ti... son parte del ser humano», como afirma Justin a sus quince años— se ha convertido en algo complicado. Justin no sabe si la distancia que siente ahora es «normal o lo que sea», pero lo que sabe es que «pasa, quieras o no»¹⁹.

Los chicos de los estudios de Ways saben perfectamente lo que vale un amigo íntimo. George dice que sin un buen amigo a quien confiarle tus secretos, te volverías «majareta». Chen dice que sin un amigo íntimo, «te vuelves loco». Otros chicos describen la ira que se les acumula dentro cuando no tienen un buen amigo con quién hablar. Los hay que hablan de tristeza, de soledad y de depresión.

La investigación con chicas ocupa la hoja central del tríptico ya que las niñas que se expresan bien son capaces de narrar su experiencia de iniciación dejando claro qué sucede, cómo y por qué. Los estudios con chicas arrojan luz sobre un proceso de iniciación que se había tomado erróneamente por desarrollo. Las separaciones y pérdidas que se calificaban de naturales o inevitables resultaron estar impuestas por la cultura y sancionadas por la sociedad.

Del mismo modo que un cuerpo sano ofrece resistencia a la infección, una psique sana se resiste al daño moral. La investigación con chicas aclaró tanto la existencia de una facultad de resistencia como el mecanismo de la traición.

La cabeza se separa del corazón; la mente, del cuerpo; y la voz personificada, la voz que transmite «el sentimiento de lo que sucede» se escinde de las relaciones y se acalla. Tanya reflexiona a sus dieciséis años: «La voz que defiende mis creencias está enterrada muy dentro de mí». Tanya no ha perdido la voz de la integridad, pero su silencio ensombrece sus relaciones y mermará sus facultades para ejercer de ciudadana en una sociedad democrática²⁰.

Las chicas que saben expresarse, como Tanya y Judy, describen sus estrategias de resistencia —separar la mente de la educación, guardar la voz verdadera dentro. «No sé», dicen las chicas; «Me da igual», proclaman los chicos de los estudios de Ways. Sin embargo, las chicas sí saben, y a los chicos no les da igual, aunque puede que se vean obligados a mostrarse ignorantes o indolentes.

La interiorización de este modelo binario del género que menoscaba la capacidad de saber en las chicas y la capacidad de preocuparse por los otros en los chicos señala el momento de iniciación de la psique para entrar en un orden patriarcal. Siempre que nos encontramos ante una construcción binaria del género —ser hombre significa no ser mujer ni parecerlo (y viceversa)— y una jerarquía de género que privilegia «lo masculino» (la razón, la mente y el Yo) sobre «lo femenino» (las emociones, el cuerpo y las relaciones), sabemos que se trata de un patriarcado, se llame como se llame. Como orden vital basado en la edad y el sexo, donde la autoridad y el poder emanan de un padre o unos padres en la cumbre, el patriarcado es incompatible con la democracia, la cual se sustenta en la igualdad de la voz y en una presunción de equidad. Pero también se encuentra en conflicto con la misma naturaleza humana. En el patriarcado, al bifurcarse las cualidades humanas en «masculinas» o «femeninas», se producen cismas en la psique, pues se separa a todos los individuos de partes de sí mismos y se socavan sus capacidades humanas básicas. El proceso de iniciación a las normas y los valores del patriarcado prepara el terreno para la traición de «lo que está bien»²¹.

Para entender qué se pierde y por qué, no tenemos más que escuchar a las niñas antes de que comience el proceso de iniciación. Mientras conversamos sobre si hay ocasiones en que mentir está bien, Elise, una alumna de once años que cursa sexto en un colegio público urbano, dice: «Mi casa está empa-

pelada de mentiras». Cuando voy a su casa a recoger una autorización firmada, entiendo lo que quiere decir y veo que me observa mientras me voy dando cuenta. Tengo delante un cuadro de paz doméstica que encubre un triángulo sexual explosivo.

La voz de Elise es la voz del sinfín de chicas preadolescentes de las novelas y las obras de teatro escritas a lo largo del tiempo y en culturas muy distintas. Al principio de *Jane Eyre*, Jane, que tiene diez años, le dice a su tía Reed: «Dices que soy una mentirosa. No lo soy. Si lo fuera te habría dicho que te quiero, y no lo he dicho... La gente te cree muy buena, pero en verdad eres mala y tienes el corazón de piedra. Le voy a contar a todo el mundo lo que has hecho». También es la voz de Ifigenia en la tragedia de Eurípides, de Scout en *Matar a un ruiseñor*, de Frankie en *Frankie y la boda*, de Rahel en *El dios de las pequeñas cosas*, de Claudia en *Ojos azules*, de Tambú en la obra de Tsitsi Dangaremba *Condiciones nerviosas*, y de Annie John en la novela del mismo nombre... La lista es infinita. Conocemos esta voz y, sin embargo, cuesta no escucharla como las propias niñas acabarán describiéndola, de «maleducada» o de «tonta» o, en palabras de Ana Frank, de «desagradable» e «insufrible».

La voz presenta modulaciones culturales, pero sigue siendo igual de reconocible. Una chica en el umbral de la edad adulta que ve a lo que se enfrenta y dice lo que ve. «A los niños hay que corregirlos», dice la tía Reed a Jane en la novela de Charlotte Brontë, a lo que responde la sobrina: «La falsedad no es uno de mis defectos». Precisamente esa es la cuestión: esta voz se debe corregir; de lo contrario, las mentiras quedan al descubierto. Una vez que la corrección ha tenido lugar, son muy pocos los que preguntan: «¿Dónde se encuentra la voz honesta?».

Millones de lectores devoran el diario de Ana Frank sin tener la menor idea de que lo que están leyendo no es su diario, sino una versión del mismo editada por la misma Ana. La cadena radiofónica Radio Free Orange, que emitía a los Países Bajos desde Londres, anunció que el Gobierno holandés en el exilio tenía pensado crear un museo después de la guerra y que estaba interesado en diarios, cartas y colecciones de sermones que retrataran la vida cotidiana de los holandeses bajo las duras condiciones del conflicto. Ana

quería ser una escritora famosa y aprovechó la oportunidad escribiendo de nuevo más de trescientas páginas de su diario entre mayo y agosto de 1944. Sus versiones editadas son las que leemos la mayoría, sin darnos cuenta de lo que Ana había omitido: el placer en su propio cuerpo, con los cambios que iba experimentando y sus «dulces secretos»; el placer con su madre y su hermana —«Mami, Margot y yo volvemos a ser inseparables»—, y su conocimiento de que la mayoría de las historias que los adultos cuentan a los niños sobre la pureza y el matrimonio «no son más que cuentos». Ana sabía lo que hacía y por qué lo hacía: quería que eligieran su diario²².

La genialidad de la disociación como respuesta al trauma es lo que se disocia, lo que se separa de la conciencia y se mantiene oculto, no se pierde. Como escribe Eavan Boland en su poema: «Lo que perdimos está aquí en esta habitación/En esta tarde velada»²³. Cuando la disociación da paso a la asociación —el monólogo interior, el roce de una relación— tenemos la sensación de encontrarnos con algo que nos resulta familiar a la vez que nos sorprende. Algo que conocíamos aún sin saberlo.

En *When Boys Become Boys*, Judy Chu estudia a niños de cuatro y cinco años desde la perspectiva de las ciencias naturales²⁴. Al observarlos durante su paso del preescolar al primer curso de primaria, los vio convertirse en «chicos». Los niños de preescolar que se expresaban tan bien y eran tan atentos, tan directos y tan auténticos en sus relaciones con los compañeros y con ella se convirtieron poco a poco en chicos que se expresaban con dificultad, poco atentos, forzados e indirectos en estas mismas relaciones. Chu observa la resistencia de los niños a este proceso de iniciación, el «disimulo estratégico de su capacidad de empatía, su inteligencia emocional y su deseo de intimidad». Las facultades relacionales de los niños se pierden. «La socialización de los chicos conforme a construcciones culturales de masculinidad definidas como contrapuestas a la feminidad parece reforzar principalmente la división entre lo que los niños saben (sobre sí mismos, sobre sus relaciones o sobre el mundo, por ejemplo) y lo que muestran».

Una vez que se gana la confianza de los chicos, Chu se entera de la existencia del «Club de los Brutos» —un grupo para niños creado por los niños con el objetivo manifiesto de «enfrentarse a las niñas». El Club de los Brutos ha

establecido una masculinidad que se define como opuesta y contraria a una feminidad asociada con portarse bien y ser simpáticos. Por tanto, la actividad principal del Club de los Brutos consiste en «molestar a la gente».

Chu ve lo irónico de la situación de los chicos: las mismas capacidades relacionales, la empatía y la sensibilidad emocional que aprenden a ocultar en su deseo de ser uno más entre los chicos se encuentran entre las habilidades necesarias para hacer realidad la intimidad que ahora buscan en otros chicos. Al embrutecer u ocultar estas capacidades, hacen que sea imposible alcanzar esa intimidad.

En el epílogo de *Thirteen Ways of Looking at a Man*, el psicoanalista Donald Moss narra su propia experiencia durante el primer curso de primaria. Los niños aprendían todas las semanas una canción nueva y les dijeron que al final del año cada uno podría elegir su favorita y cantarla acompañado por el resto de la clase, pero tenían que guardarla en secreto. Moss sabía perfectamente cuál iba a elegir: «La única canción que me encantaba era una nana de la ópera *Hansel y Gretel*». Todas las noches la cantaba en su cuarto. Como en la nana, un coro de ángeles acudía a salvarlo de sus terrores nocturnos y Moss se quedaba dormido. «Era la canción más bonita que jamás había escuchado y siempre lo será»²⁵.

Se aprendieron la nana a principios de otoño y, a finales de primavera, cuando a Moss le tocó elegir canción, se puso de pie delante de toda la clase. La maestra le preguntó qué canción había elegido. Moss recuerda la escena:

Empecé a decirle «es la nana...» Pero, inmediatamente, vi por el rabillo del ojo la reacción de los chicos de la primera hilera de pupitres. Las caras expresaban su asombro... Supe, al instante, con completa claridad y certeza, que lo que iba a hacer, la canción que iba a elegir, la declaración que estaba a punto de realizar era un error enorme e irrevocable... Lo que los chicos me estaban enseñando, lo que debía haber sabido entonces y siempre, es que una nana no podía ser mi canción favorita, que era inaceptable, que lo que pegaba era otra cosa. En un abrir y cerrar de ojos, en señal de agradecimiento, no a mis ángeles sino a mis compañeros, cambié de elección. Sonreí a la maestra, le dije que era

broma y anuncié que iba a cantar con toda la clase el himno de los marines, *From the Halls of Moctezuma to the shores of Tripoli...*²⁶

Moss dice de su libro que se «puede entender como un intento ampliado de descubrir ese momento delante de la clase e, indirectamente, de pedir perdón a mis ángeles por traicionarlos». Les había sido «infidel», los había «repudiado en público y seguiría haciéndolo durante muchos años». Lo que le quedó fue una melancolía asociada al conocimiento del niño de que...

lo que hizo «realmente» con esa fatídica apertura al exterior era a la vez conservar y traicionar su amor original hacia los ángeles, afirmando y renegando de su nuevo amor por los otros chicos; al fin y al cabo, ahora estaban juntos en la búsqueda en otras partes de los ángeles que en su día todos podrían haber tenido²⁷.

Sin embargo, a pesar de su traición, los ángeles «siguen allí».

Moss recuerda así el proceso de iniciación observado por Chu. El himno de los marines bien podría ser la canción del Club de los Brutos. Lo que Moss nos muestra con una precisión asombrosa es cómo esta iniciación en los chicos les lleva a reinventar su historia: «*lo que debía haber sabido entonces y siempre* es que una nana no podía ser mi canción favorita». Y, sin embargo, lo era y «siempre lo será».

III. Las leyes del amor

En un pasaje que a menudo se pasa por alto hacia la mitad de *Ana Karenina*, oímos la voz callada de Karenin, que se lamentaba de «no haber conocido su propio corazón antes del día en que había visto a su mujer moribunda»²⁸. Como *La letra escarlata*, de Hawthorne, la novela de Tolstói nos traslada al territorio de las leyes del amor. La palabra «patriarcado» se repite en varias ocasiones en *La letra escarlata* —«privilegio patriarcal», «figura patriarcal», «cuerpo patriarcal»—, junto a una descripción de «el padre de la Aduana, el patriarca», quien «no tenía ni alma, ni corazón, ni mente»²⁹. Se parece a Karenin, también funcionario del gobierno.

Los personajes principales, Ana Karenina y Hester Prynne, son tan deslumbrantes, están tan vivos que acaparan nuestra atención. Destacan entre las demás mujeres —las matronas—, que son grises e imperceptibles comparadas con las protagonistas. Ana y Hester son mujeres que infringen las leyes del amor, arrastradas por una «pasión ilícita». Queremos saber qué les sucede. Pero en cierto modo hacen las veces de señuelos que nos distraen de lo que Tolstói y Hawthorne revelan en cuanto al precio que los hombres pagan por vivir en un patriarcado. Los nombres de los protagonistas masculinos de Hawthorne —Dimmesdale y Chillingworth— nos dan una idea. La A escarlata de Hester llama tanto la atención que puede que pasemos por alto otros interrogantes que se derivan de la situación: ¿Cómo se convierte Chillingworth, un hombre de bien —*worth*— en un témpano de hielo —*chilling*—?; ¿Cómo se convierte Dimmesdale, un hombre de la naturaleza, del valle —*dale*—, en un ser obtuso —*dim*—?

Tolstói es quien llega hasta el fondo de la cuestión. Ana está a punto de dar a luz a una hija fruto de la relación con su amante, Vronsky. Enferma de gravedad, envía un telegrama a su marido, suplicándole que acuda a su lado y la perdone, para morir en paz. Karenin da por hecho que se trata de una treta y no siente más que desdén; pero le preocupa que, si no va y su mujer muere, «esto sería no sólo cruel, sino imprudente, y daría motivo para que me juzgasen con severidad»³⁰. De modo que va.

Los lectores suelen olvidar, o no acaban de comprender, que en este momento crítico en la novela, Karenin ofrece a Ana tanto su libertad como a su hijo. Consiente en divorciarse de ella y en asumir él mismo la deshonra, con lo que haría posible la readmisión de Ana en sociedad y la custodia de Sergio. Al final, Ana no acepta la propuesta. Su decisión no se explica. En una novela donde se nos cuenta lo que piensa hasta el perro, el rechazo de Ana al divorcio, que confirma su ruina, se narra enigmáticamente en un párrafo muy breve: «Un mes más tarde, Ana y Vronsky marchaban al extranjero. Karenin quedó solo en su casa con su hijo. Había renunciado al divorcio para siempre»³¹.

Sin embargo, se nos cuenta con todo detalle qué le sucede a Karenin cuando, junto al lecho de su esposa, «se entregó por primera vez en su vida al senti-

miento de humillada compasión que despertaban siempre en él los sufrimientos ajenos y del que se avergonzaba como de una perjudicial debilidad». De repente, siente...

no sólo terminado su sufrimiento, sino, además, una tranquilidad de espíritu nunca experimentada antes. Notaba que, de repente, lo que había sido origen de sus dolores se convertía en origen de la alegría de su alma. Lo que pareciera insoluble cuando condenaba, reprochaba y odiaba, le resultaba sencillo ahora que perdonaba y amaba³².

Ana no se muere. Karenin perdona a Vronsky y le dice:

Puede usted pisotearme en el barro, hacerme objeto de irrisión ante el mundo; pero no abandonaré a Ana y no le dirigiré jamás a usted una palabra de reproche. Mi obligación se me aparece ahora con claridad: debo permanecer al lado de mi esposa y permaneceré. Si ella desea verle, le avisaré³³.

Karenin se instala en la casa y comienza a observar a la gente a su alrededor: la nodriza, la institutriz, su hijo. Se arrepiente de no haber prestado más atención al niño y «acarició la cabeza de su hijo». Hacia la niña recién nacida experimenta «un sentimiento especial, mezcla de piedad y ternura». Y luego: «sin darse cuenta, empezó a querer a la pequeña». La cuida temeroso de que vaya a morir: «Muchas veces al día entraba en el cuarto de los niños y allí permanecía sentado largo rato», observándola con atención. «En ocasiones pasaba hasta media hora mirando la carita rojiza como el azafrán, fofa y aún arrugada, de la pequeña» y se «sentía más sereno que nunca en aquellos momentos; estaba en paz consigo mismo; no veía nada de extraordinario en su situación ni creía que tuviera que cambiarla para nada»³⁴.

Pero...

a medida que pasaba el tiempo, iba reconociendo con claridad que, por muy natural que a él pudiera parecerle tal estado de cosas, los demás no permitirían que quedasen así. Además de la bondadosa fuerza moral que guiaba su alma, había otra tan fuerte, sino más, que guiaba su vida, y esta segunda fuerza no podía darle la tranquilidad

pacífica y humilde que deseaba. Advertía que todos le miraban con interrogativa sorpresa sin comprenderle, como esperando algo de él³⁵.

A lo largo de quince páginas, Tolstói repite las frases «fuerza incontrastable», «fuerza misteriosa», como si quisiera asegurarse de que los lectores las vayamos a retener, como la dentadura blanca y poderosa de Vronsky. Frente a esta fuerza, Karenin se siente impotente. «Sabía de antemano que todos estaban contra él y que no le permitirían hacer lo que ahora le parecía tan favorable y natural. Adivinaba que iban a forzarle a hacer lo que, siendo peor, a los demás les parecía necesario».

Lo que a Karenin le parecía «favorable y natural», a juicio del resto del mundo, era malo e impropio. La fuerza incontrastable y misteriosa que «contrapesando su estado de ánimo, guiaba su vida obligándole a ejecutar su voluntad», que llevaba a Karenin a avergonzarse de ese «sentimiento de humillada compasión que despertaban siempre en él los sufrimientos ajenos» y a tildarlo de «perjudicial debilidad», es el patriarcado. Ana había violado las leyes del amor. Pero al hacerlo, liberó el amor, el suyo propio y, al final, también el de Karenin. Nos enteramos de que Karenin tuvo una infancia triste de huérfano. Teniendo en cuenta este dato, su obsesión por el rango y el honor se entienden como un intento de llenar un vacío interno. Era un hombre temeroso del sentimiento, marginado del amor, avergonzado de su humanidad. Hasta que, de repente —frase que también repite en este pasaje—, su corazón se abre ante la llamada de Ana y de la recién nacida; una apertura que vive como una experiencia clara, sencilla, natural y buena.

Escribe a Ana: «Dígame usted misma qué es lo que puede procurarle la dicha y la paz del espíritu». E invirtiendo el orden de la jerarquía patriarcal, dice: «Me entrego a su voluntad y a su sentimiento de justicia»³⁶. En este momento, ambos personajes se muestran sencillamente humanos: él, con sentimientos de ternura y compasión; ella, con voluntad y sentido de la justicia. Pero el mundo que habitan se rige por una fuerza cruel. Karenin sacrifica su amor; Ana, su voluntad y su deseo de libertad. Y con estos sacrificios, la tragedia resulta inevitable. Cuando Ana se marcha sin obtener el divorcio y renuncia a la libertad que deseaba y que habría hecho posible su vida con Vronsky, al

permitir a ambos ser recibidos en sociedad y no separarla de su hijo, todo lleva directamente a su muerte en las vías del tren.

El amor es la fuerza con el poder de desequilibrar el orden patriarcal. Al traspasar las fronteras —en la novela de Roy, un hombre intocable toca a una mujer tocable— se desmantelan las jerarquías de raza, clase, casta, sexualidad y género. Por tanto, el amor se debe traicionar o acabar en tragedia para que el patriarcado continúe. De ahí que existan las leyes del amor, la asociación del patriarcado con el trauma y el daño moral, porque como muestra Tolstói en el personaje de Karenin, la traición al amor es la traición a lo que está bien.

La posición privilegiada de los hombres en el patriarcado puede impedir que veamos lo que nos muestran estos novelistas. La resistencia ferviente que procede de dentro en vez de alguien que se encuentra al margen de la cultura es la resistencia de Vronsky, quien declina en repetidas ocasiones la oportunidad de reincorporarse a su regimiento y ascender en la jerarquía y opta en su lugar por quedarse con Ana. En este sentido, es como el Antonio de Shakespeare, quien dice de Egipto y Cleopatra: «¡Deja que Roma en el Tíber se disuelva (...)! ¡Aquí está mi lugar!»

Dimmesdale, amante de Hester y padre de Perla, también es insumiso por naturaleza: «Por su manera de ser, amaba la verdad y odiaba la mentira como pocos». Viviendo como vivía una mentira, «odiaba a su desdichado ser»³⁷. Chillingworth, que se compara con el diablo y lo personifica al martirizar a Dimmesdale, también es la persona que, al final, deja su fortuna —que según nos cuentan es cuantiosa—, a Perla, que no es su hija.

Tolstói y Hawthorne narran una historia dominante. Nos enseñan el precio que supone liberar el amor en un orden patriarcal, pero también lo que se paga por su contención. En las voces calladas de los hombres, observamos indicios de un daño moral cuando se les obliga a traicionar lo que está bien en una situación donde hay mucho en juego, contando con la sanción del mundo como lo propio y lo correcto. El amor, escribe Hawthorne, «cuando acaba de nacer o cuando surge de un letargo parecido a la muerte, debe producir siempre una luz que llena el corazón de fulgores, a tal punto que desbordan sobre el mundo exterior»³⁸. También observa: «Ningún hombre,

durante un periodo considerable de tiempo, puede tener una cara para sí mismo y otra para la multitud, sin confundirse al final respecto a la verdadera»³⁹.

IV. La ética del cuidado

En la edad de la posmodernidad resulta complicado hablar de una voz honesta o de una cara auténtica. El respeto hacia las diferencias culturales complica aún más la búsqueda de una verdad moral. ¿Podemos defender los valores de la libertad individual y de culto sin traicionar nuestro compromiso con los derechos humanos? En estos debates, la situación de las mujeres ocupa una y otra vez un primer plano. ¿Puede una sociedad democrática sancionar o hacer la vista gorda a la subordinación de las mujeres en el patriarcado? ¿Ofrece la ética del cuidado un camino a través de este embrollo? ¿Nos puede servir de guía para impedir la traición a lo que está bien?

Paula Gunn Allen, poeta y erudita de la tribu Pueblo de Laguna, escribe, «la raíz de la opresión se encuentra en la pérdida de la memoria»⁴⁰. Las actividades propias del cuidado —escuchar, prestar atención, responder con integridad y respeto— son actividades relacionales. La memoria y la relación son las que quedan destruidas por el trauma. La traición a lo que está bien puede llevar a la ira violenta y al aislamiento social, pero también puede acallar la voz honesta, la voz de la integridad.

Con el cambio de paradigma producido en las ciencias humanas, resulta más fácil reconocer que hemos confundido el patriarcado con la naturaleza mediante la naturalización de su modelo binario y jerárquico del género, el refuerzo de sus leyes del amor y la vigilancia de sus fronteras. Sin embargo, como la primavera árabe demostró de un modo tan visceral, el ansia de tener una voz y de vivir en democracia es un deseo humano. La presencia de mujeres en la plaza de Tahrir, en El Cairo, era impresionante; se encontraban entre los líderes de la resistencia. Una vez que los Hermanos Musulmanes asumieron el protagonismo de la revuelta, las mujeres desaparecieron de la vida pública. Las mujeres son un faro, la veleta en la lucha entre democracia

y patriarcado. La situación de las mujeres marca la dirección en que sopla el viento.

Sarah Hrdy demuestra que la familia patriarcal no es ni tradicional ni original desde el punto de vista evolutivo. «Las ideologías patriarcales que se centran en la castidad de las mujeres y en la perpetuación y el aumento del linaje masculino debilitan la tradición de dar prioridad al bienestar de los menores»⁴¹. Arundhati Roy tiene razón. Desde una perspectiva evolutiva y desde el respeto de los derechos humanos, las leyes del amor no tienen nada de pequeño y se deben impugnar. Relegar a las mujeres a la esfera privada donde la igualdad es incierta y donde los derechos no tienen vigencia es ignorar la realidad de que precisamente en la esfera privada es donde las mujeres corren mayor riesgo.

La ética del cuidado no es una ética femenina, sino feminista, y el feminismo guiado por una ética del cuidado podría considerarse el movimiento de liberación más radical —en el sentido de que llega a la raíz— de la historia de la humanidad. Al desprenderse del modelo binario y jerárquico del género, el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado.

In a different voice identificó la reivindicación de una voz libre como un punto de inflexión en el desarrollo moral de las mujeres, al liberar a las mujeres de las garras de una moralidad femenina que hacía de trampa. En el nombre de la bondad, las mujeres habían silenciado su voz. Para muchas de las mujeres a las que entrevisté, la liberación de una voz honesta sucedía tras el reconocimiento de que la abnegación, a menudo considerada máxima expresión de la bondad femenina, en realidad, moralmente resulta problemática, al implicar la renuncia a la voz y la evasión de las responsabilidades y las relaciones.

Conviene insistir en el papel que la sociedad y la cultura pueden desempeñar en permitir o impedir que la gente exprese o que sea consciente de lo que sabe. Mi estudio con embarazadas que se planteaban la posibilidad de abortar se llevó a cabo inmediatamente después de la decisión del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el caso de Roe contra Wade. Al otorgarles una voz

firme, la máxima instancia judicial del país animó a las mujeres a preguntarse qué implicaba el sacrificio de una voz en aras de la bondad. Janet, una de las entrevistadas, expresa el cambio en su manera de pensar producido cuando a su preocupación por el tema de la bondad se sumó una preocupación por la verdad. Tienes que saber lo que estás haciendo, dice, tienes que ser «sincera, no ocultar nada, sacar todo lo que sientes», antes de saber si lo que estás haciendo es «una decisión honesta además de buena; una verdadera decisión»⁴².

Un momento decisivo parecido en el desarrollo de los hombres se produce cuando un hombre se da cuenta de que ha estado viviendo una vida falsa y escudriña su traición al amor en nombre del honor y la masculinidad. Donald Moss, al reflexionar sobre su deslealtad a sus ángeles nocturnos, dice que «renegó de ellos en público y que siguió haciéndolo durante años». Pero también había sido infiel a sí mismo porque, en realidad, la nana era su canción favorita.

En el libro *Are You Not a Man of God?*, Tova Hartman y Charlie Buckholtz describen la resistencia que surge dentro de la tradición —en parte debido a una devoción a la misma tradición⁴³. La crítica social no tiene por qué venir de fuera. Centrándose en historias de gente que *mantiene* relaciones con personas en puestos de autoridad, adoptan el punto de vista de estos personajes secundarios, desde el cual interpretan narraciones tradicionales. Observan que la misma tradición mantiene estas voces insumisas, aunque a menudo se silencian o se encubren y se relegan a los márgenes. Los personajes secundarios...

discuten con sus padres, con sus maridos, con sus madres, con sus hermanos, con sus amigos. Se encuentran con gente con la que mantienen relaciones íntimas —normalmente con personas de autoridad que personifican los valores culturales más elevados— en el acto de transgresión de estos mismos valores.

En un pasaje que recuerda a Shay, Hartman y Buckholtz observan que las reacciones de los personajes secundarios «al trauma de estas transgresiones desconcertantes suelen ser intensas y viscerales».

La súbita toma forzosa de conciencia de la existencia de profundas grietas morales en sus amigos, en sus familiares y en sus redes culturales de referencia se presenta a menudo como una contradicción discordante de sus convicciones más arraigadas —unos valores que se han asimilado hasta tal punto que son apenas distinguibles del Yo.

Estas «explosiones destructoras de la identidad detonadas en los márgenes de las narrativas tradicionales» llevan a los personajes secundarios a ofrecer resistencia frente a las personas de autoridad, aunque mantengan lealmente su relación con las mismas. A Hartman y Buckholtz les parece curioso que «los transmisores de la cultura, los moldeadores del canon, consideren esto como un tipo de resistencia —resistencia, podríamos llamar, a través de la relación— que merece la pena mantener».

Las traiciones escandalosas son las del amor. Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia para recuperar el honor griego; Abraham se dispone a inmolar a Isaac para mostrar su lealtad a Dios. Sus actos cuentan con la sanción de la cultura y se recompensan con honor. En la tragedia de Eurípides, Ifigenia acusa a su padre de locura y desafía la cultura que pone el honor por encima de la vida. En la Biblia, Isaac no tiene voz, pero los autores del canon midrásico de los comentarios bíblicos—preguntándose, al parecer, dónde está— le dan una. Mientras que a la vez acepta y rechaza la decisión de su padre, Isaac dice: «Pero lloro por mi madre».

Lo desconcertante de estas traiciones no resulta únicamente de su violación de la *themis* de la cultura, sino de su ruptura con la experiencia. La experiencia que Ifigenia e Isaac tenían de sus padres se enmarcaba en su relación con ellos. En la obra de Eurípides, Ifigenia recuerda a Agamenón las palabras que le había dirigido, el amor que le había profesado y la intimidad que compartían. Pero de repente, es como si estas palabras y estas acciones no tuvieran ningún significado. La traición viola postulados muy arraigados de lo que está bien; es espeluznante porque socava los mismos cimientos de la experiencia y destruye nuestra capacidad de confiar en lo que sabemos. Una vez que perdemos la confianza en la voz de la experiencia, somos prisioneros de la voz de la autoridad.

La ética del cuidado nos guía para actuar con cuidado en el mundo humano y recalca el precio que supone la falta de cuidado: no prestar atención, no escuchar, estar ausente en vez de presente, no responder con integridad y respeto. En el documental *The Gatekeepers*, se entrevista a seis antiguos jefes de Shin Bet, la agencia de seguridad interior israelí, sobre el conflicto entre Israel y Palestina. Al final, estos hombres aguerridos y recalcitrantes sólo ven una solución: hablar con los enemigos. «Yo hablaría con cualquiera», dice el mayor de todos, «hasta con Ahmadineyad». No está hablando de negociar la paz, sino de algo más elemental. Se refiere a revelar la humanidad propia de cada uno⁴⁴.

He contado muchas historias, enlazando voces tan diversas como las de veteranos de guerra, niñas y mujeres, niños y hombres, Jane Eyre y Karenin. Las tensiones interculturales se expresan dentro de las culturas y también dentro de nosotros mismos. Parafraseando a John Berger, nunca más se volverá a escuchar una sola voz como si fuera la única. En los debates sobre ética podríamos preguntarnos: ¿cómo consigo escuchar una voz que se guarda en silencio, una voz sometida a coacción, ya sea de índole política, religiosa o psicológica? ¿Cómo consigo escuchar en una mujer la voz honesta de la niña de once años, o en un hombre la facultad perceptiva del niño de cuatro años emocionalmente inteligente? ¿Qué asociaciones devuelven las experiencias disociadas al terreno de la conciencia? Del mismo modo que el amor, el arte es capaz de traspasar fronteras y abrir puertas que parecían selladas. ¿Qué sucede cuando sustituimos el juicio crítico por la curiosidad? En vez de ponernos en el lugar del otro, mejor nos vendría ponernos en nuestro propio lugar y dirigirnos al otro para que nos enseñe el suyo.

Concluyo con Jonathan Shay: «Si queremos vivir entre iguales con fuerza y franqueza, entre gente con “ojos libres y generosos”, como dice Eurípides, la comprensión del trauma puede erigirse en una base firme sobre la que construir una ciencia de los derechos humanos». Como dice este mismo autor: «Esta visión de una vida buena para un ser humano es una elección ética y no se puede coaccionar. Sólo puede surgir del diálogo, la educación y la atracción intrínseca»⁴⁵

Notas

1. Berger, John. G. Madrid: Alfaguara, 1994, 2012. (1ª ed. inglesa publicada en 1972); Gilligan, Carol. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. (1ª ed. inglesa publicada en 1982 con el título *In a different voice*); Roy, Arundhati. *El dios de las pequeñas cosas*. Barcelona: Anagrama, 2000 (1ª ed. inglesa publicada en 1997).
2. Para un análisis más amplio de la confusión entre desarrollo y trauma, véase Gilligan, C. *El nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003; Gilligan, C. *Joining the Resistance*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press, 2011.
3. De Waal, F. *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2011; Blaffer Hrdy, S. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 2009; Damasio, A. R., *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Destino, 2011; Damasio, A. R., *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid: Debate, 2001.
4. Véase al respecto Murray, L.; Trevarthan, C. «Emotional Regulation of Interaction between Two-Month-Olds and Their Mothers», en *Social Perception in Infants*. T. M. Fields y N. A. Fox (Eds.). Norwood, Nueva Jersey: Ablex, 1985; Murray, L.; Trevarthan, C. «The Infants Role in mother-infant communication», *Journal of Child Language* 13 (1986); Hrdy, S. *Mothers and Others*; Tronick, E. «Emotions and Emotional Communication in Infants», *American Psychologist* 44, nº 2 (1989); Stern, D. *El mundo interpersonal del infante*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1991; Gopnik, A. *El filósofo entre pañales. Revelaciones sorprendentes sobre la mente de los niños y cómo se enfrentan a la vida*. Madrid: Temas de Hoy, 2010.
5. Obama, B. Discurso de aceptación del 6 de septiembre de 2012 en la Convención Nacional Demócrata.

6. Auden, W. H. «1 de septiembre de 1939», en *Canción de cuna y otros poemas*. Barcelona: Lumen, 2006.
7. Shay, Jonathan. *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. Nueva York: Scribner, 1994.
8. Shay, J. *Op. cit.*, p. 4.
9. *Ibid.* pp. 3-4.
10. *Ibid.* p. 5
11. *Ibid.* p. 5
12. Para una descripción del método de la guía de escucha, véase Gilligan, C., Spencer, R., Weinberger, K. y Bertsch, T. «On the Listening Guide: A Voice-Centered, Relational Method», en Camic, P., Rhodes, J. E. y Yardley, L. (Eds.). *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*. Washington DF: American Psychological Association Press, 2003.
13. Shay, J. *Op. cit.*, p. 5
14. Véase Brown, L. M. y Gilligan, C. *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992; Gilligan, C., Rogers, A. G. y Tolman D. (Eds.). *Women, Girls, and Psychotherapy: Reframing Resistance*. Nueva York: Hayworth Press, 1991; McLean Taylor, J., Gilligan C. y Sullivan, A. *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationship*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995. Gilligan, C., Lyons, N. P. y Hanmer, T. J. (Eds.). *Making Connections: The Relational Worlds of Girls at Emma Willard School*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
15. Para un análisis más amplio de Judy, véase Brown L. M. y Gilligan, C. *Meeting at the Crossroads*, «Losing Your Mind», véase también Gilligan, C. *Joining the Resistance*, cap. 2, «Where Have We Come From and Where are We Going?»
16. Shay, J. *Op. cit.*, p. 5.
17. Way, N. *Deep Secrets: Boys' Friendships and The Crisis of Connection*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
18. *Ibid.*, p. 242.
19. *Ibid.*, pp. 1, 19.
20. Los estudios sobre el desarrollo en chicas se prolongaron más de diez años y comprendieron a chicas de una variedad de extracciones étnicas y sociales, de colegios públicos y privados, mixtos y sólo de niñas. La investigación se realizó dentro del Proyecto Harvard sobre psicología de las mujeres y desarrollo en niñas y se publicó en un gran número de artículos y libros, entre los que cabe citar: Gilligan, C. «Joining the Resistance: Psychology, Politics, Girls and Women», *Michigan Quarterly Review* 24, 4, 1990; Brown y Gilligan, *Meeting at the Crossroads*; Gilligan, C., Rogers, A. G. y Tolman, D. (Eds.). *Women, Girls, and Psychotherapy Reframing Resistance*. Binghamton, Nueva York: Hayworth Press, 1991; McLean Taylor, J., Gilligan, C. y Sullivan, A. *Between Voice and Silence*, *Op. cit.*, n. 14.
21. Para un análisis más amplio de las tensiones entre democracia y patriarcado, véase Gilligan, C. *El nacimiento del placer*; Gilligan, C. y Richards, D. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009 y Gilligan, C. *Joining the Resistance*.
22. Para un análisis más amplio de la edición de Ana Frank de su diario, véase Gilligan, C. *El nacimiento del placer*, segunda parte, «Regiones de luz».
23. Boland, E. «What We Lost» de *Outside History*. Nueva York: W.W. Norton & Co., 1990.
24. Chu, J. *When Boys Become Boys: Development, Relationships, and Masculinity*. Nueva York, New York University Press (en prensa).
25. Moss, D. *Thirteen Ways of Looking at a Man: Psychoanalysis and Masculinity*. Nueva York: Routledge, 2012, p. 137.
26. Moss, D. *Ibid.*, p. 140.

27. *Ibid.* p.141.
28. Tolstói, L. *Ana Karenina*. Editorial Medí, 2010.
29. Hawthorne, N. *La letra escarlata*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
30. Tolstói, L. *Op. cit.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. Hawthorne, N. *Op. cit.*
38. Hawthorne, N. *Op. cit.*
39. *Ibid.*
40. Gunn Allen, P. «Who is your Mother? Red Roots of White Feminism», en Simonson, R. y Walker, S. (Eds.). *The Graywolf Annual Five: Multicultural Literacy*. St. Pual, Graywolf Press, 1988, p. 18.
41. Hrdy, S. *Mothers and Others*, p. 287.
42. Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
43. Hartman, T. y Buckholtz, C. *Are You Not a Man of God: Devotion, Betrayal, and Social Criticism in Jewish Tradition*. Nueva York: Oxford University Press (próxima publicación).
44. *The Gatekeepers*, 2012. Documental dirigido por Dror Moreh.
45. Jonathan Shay, *Op. cit.*, p. 209.

**La resistencia a la
injusticia: una ética
feminista del cuidado**

Carol Gilligan

A principios de los años setenta, en una época en que daba clases sobre teorías de la identidad y del desarrollo moral, empecé a prestar atención al modo en que la gente percibe e interpreta los conflictos y las alternativas éticas a las que se enfrenta. Me fui dando cuenta de dos cosas: el silencio que existía entre los hombres y la ausencia de resonancia cuando las mujeres decían lo que sentían y pensaban verdaderamente. Al indagar sobre aquello que los hombres no decían y procurar una cierta resonancia para las mujeres, escuché una voz que se había guardado en silencio. Era como si hubiera cambiado de frecuencia y de repente estuviera escuchando una emisora que había estado interferida.

Me di cuenta de los silencios que había en las teorías del desarrollo psicológico y moral —lo que no se decía, a quien no se escuchaba, lo que no se consideraba un problema ético— y comprendí por qué las voces de las mujeres sonaban a menudo confusas o irrelevantes. Los filósofos morales discuten sobre si la ética se basa en la razón o en la emoción. Los psicólogos hablan del Yo como de un ente separado, y del desarrollo como de un paso de la dependencia a la independencia. La voz «diferente» —aquella que oí por primera vez al escuchar a mujeres— unía la razón con la emoción, y al Yo con las relaciones. En su narrativa, las vidas de la gente estaban conectadas y eran interdependientes. Desde este punto de vista, lo contrario de la dependencia era el aislamiento.

Escribí *In a different voice* con la idea de cambiar el marco conceptual. Quería explorar el cambio en los parámetros del conflicto y la elección moral que se producía al partir de un postulado de interdependencia. En aquel momento, el debate sobre el aborto era encarnizado y se encarcelaba a médicos por homicidio. ¿Está vivo el feto? Recuerdo la cara de confusión que se les ponía a las mujeres. El debate estaba planteado de modo que descartaba la posibilidad de decir que un feto estaba vivo sin decir también que el aborto era un asesinato. En 1973, después de que el Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminara en el caso de Roe contra Wade que el aborto era legal, comencé a entrevistar junto con Mary Belenky a mujeres embarazadas que se planteaban la posibilidad de abortar. ¿Cómo enmarcaban el dilema moral? ¿Cómo veían las alternativas entre las que habían de elegir?

Sharon, una mujer de treinta y tantos, respondió así a la pregunta de cuál era la mejor forma de tomar decisiones morales:

Sólo conozco una manera y es esforzándote por mantenerte todo lo despierta que puedas, por conocer los distintos sentimientos que te provoca; intentar tener en cuenta todo lo que entra en juego, estar al tanto de lo que pasa, ser todo lo consciente que puedes de dónde estás pisando.

Cuando se le preguntó qué principios le servían de guía, explicó:

El principio estaría relacionado con la responsabilidad; la responsabilidad y el cuidado de mí misma y de los demás. Pero no se trata de elegir entre ser responsable o ser irresponsable. De las dos maneras puedes ser responsable. Por eso no hay un solo principio al cual te aferras y ya está todo resuelto. El principio que pones en práctica en este caso no hace que desaparezca el conflicto¹.

Escuchar a Sharon implicaba salirse del marco. No hablaba de derechos. No separaba el sentimiento del pensamiento. No lo interpretaba como una elección entre ella y otros. No buscaba justificarse —decía que de las dos maneras podías ser responsable. Al cuidar de ella misma y de los demás, sabía que un principio no se lo iba a resolver todo. Podía servirle de guía a la hora de tomar la decisión y ponerla en práctica, pero seguiría dejándola con un conflicto. Su dilema radicaba en cómo actuar frente al conflicto; cómo actuar de un modo responsable y cuidadoso. Y para Sharon, esto implicaba estar despierta, conocer los distintos sentimientos que se tienen, tener en cuenta todo lo que entra en juego, ser consciente de dónde se pisa.

En un libro donde narra su viaje al interior del Congo tras los pasos de Conrad, el periodista sueco Sven Lindqvist describe a un hombre que vio cargando con un marco enorme.

Lo enmarca entero, sólo sobresalen la cabeza y los pies. Resulta extraña la forma en que el marco lo separa, lo realza, sí, y hasta lo eleva. Cuando se detiene un instante para pasarlo de un hombro a otro, parece salirse del marco. Parece como si fuera lo más sencillo del mundo².

Con *In a different voice*, también yo me salí del marco. Al principio, parecía muy sencillo.

A la pregunta «¿Cómo te describirías si tuvieras que presentarte a ti misma?», una estudiante de medicina respondía:

Esto suena un poco raro, pero creo que de un modo maternal, con todas sus connotaciones. Yo me veo en un papel de cuidadora y educadora, quizá no ahora, pero en el futuro, como médica, como madre... Me cuesta pensar en mí misma sin pensar en otras personas a mi alrededor a quienes aportar algo.

Esta mujer no carecía de un sentido de su propia persona, pero le sonaba «raro» describirse a sí misma como una persona conectada a otras, en vez de separada de las demás. Con esto nos ponía sobre aviso de una cultura en la que se supone que el Yo es una entidad separada, así como de la diferencia entre su voz y la de otra entrevistada que responde a la misma pregunta diciendo: «Me describiría como una persona entusiasta, apasionada y ligeramente arrogante. Soy una persona con preocupaciones, comprometida, pero ahora mismo estoy muy cansada porque anoche no dormí lo suficiente»³.

Dos voces distintas: una habla de relaciones cuando se describe a sí misma; la otra, no.

Al final resultó que no era tan fácil salirse del marco. El esquema de referencia regresaba una y otra vez como un ordenador que se reinicia: los hombres son autónomos y las mujeres viven en relaciones; los hombres son racionales, y las mujeres, sentimentales; los hombres son heroicos, y las mujeres, ángeles de la guarda; los hombres son justos, y las mujeres, bondadosas.

¿De dónde venía este marco? ¿Qué lo sujetaba?

Hasta que no vi a los niños entrar en el marco y me di cuenta de lo que estaba en juego no empecé a atisbar el contorno de una nueva estructura de referencia. Entonces, comencé a plantearme otras preguntas y a centrarme en la relación entre psicología y cultura, en la interacción entre nuestros dos mundos, el interior y el exterior. Me llamaron la atención la capacidad de los niños de ofrecer resistencia a una autoridad falsa y también los indicios de

una disociación —nuestra capacidad para sacar del estado consciente fragmentos de nuestra experiencia de modo que podamos conocer y también desconocer lo que realmente sabemos.

En esta conferencia voy a plantear tres cuestiones:

1. Teniendo en cuenta el valor que representa el cuidado y el precio que supone la ausencia del mismo, ¿por qué sigue amenazada la ética del cuidado?
2. ¿Qué se discute realmente en el debate académico entre justicia y cuidado?
3. ¿Qué relación tiene todo esto con las mujeres y, de manera más general, con la vida de la gente? ¿Siguen siendo tan importantes las voces de las mujeres a la hora de llamar la atención sobre este tema?

La ética del cuidado apremia ahora incluso más que hace treinta años, cuando escribí por primera vez sobre este tema. Vivimos en un mundo cada vez más consciente de la realidad de la interdependencia y del precio que acarrea el aislamiento. Sabemos que la autonomía es ilusoria —las vidas de la gente están interrelacionadas. Como dijo Martin Luther King, «Estamos atrapados en una red ineludible de reciprocidad, ligados en el tejido único del destino. Cuando algo afecta a una persona de forma directa, afecta indirectamente a todas»⁴. Conocemos mejor el trauma y cómo puede alterar nuestra neurobiología y afectar a nuestra psicología hasta el punto de causar una pérdida de la voz y de la memoria y, por tanto, de la capacidad de narrar nuestra propia historia verazmente.

En el cuento *El traje del emperador*, es un niño pequeño quien revela la desnudez del emperador. En la novela de Hawthorne *La letra escarlata*, Perla, a sus siete años, ve lo que las matronas y los puritanos no son capaces de discernir: la conexión entre su madre y el clérigo. En mi investigación, fue una niña de once años quien respondió a mi afirmación de «esta entrevista queda sólo entre tú y yo» añadiendo «y tu grabadora». Cuando le expliqué que la cinta sólo la escucharían otros miembros del equipo de investigación, me preguntó: «Entonces, ¿por qué no entran todos en la habitación?». Las preguntas eran problemáticas. Necesitaba que aceptara sin más lo que le estaba diciendo para poder continuar con mi trabajo, y de hecho se sometió a mis

condiciones y eligió el seudónimo que quería que usáramos en el estudio. Pero a partir de entonces empezó a sonar deprimida. El precio de mantener la relación conmigo era callar —no decir lo que veía— y simular —actuar como si lo que le había dicho tuviera sentido.

No podía seguir trabajando así. Al ceñirme a las convenciones existentes en el campo de la investigación psicológica, estaba pidiendo a niños que simularan no saber lo que en realidad sabían y estaba ignorando yo misma la evidencia. En una clase de quinto curso de primaria, durante las fiestas de Halloween, observé que las niñas de diez años fijaban la vista en las ventanas o en el techo mientras su profesora les leía un cuento detrás de otro en que se estrangulaba o se maltrataba de algún otro modo a una mujer. Le tenían cariño a la maestra y sabían que no quería que se dieran cuenta de ese detalle.

La resistencia que me llamó la atención era la resistencia a la disociación. Al transformarse en mujeres, las chicas eran conscientes de las presiones que existían para que se ajustaran a maneras de ver y de hablar que exigían descartar sus propias percepciones y desconfiar de su propia experiencia, pero también las resistían. Al explorar la resistencia de estas chicas, vi que suponía un desafío a un proceso de iniciación sancionado por la cultura e impuesto por la sociedad. Desde muchos puntos de vista, admirar el traje del emperador y no ver que el clérigo de la novela de Hawthorne, quien profesaba amar la verdad, «vivía una mentira», como él mismo reconocía, era una medida adaptativa que podría considerarse incluso indispensable.

No me había dado cuenta de que la palabra «patriarcado» aparecía en repetidas ocasiones a lo largo de *La letra escarlata*. Había leído la novela como tragedia de amor y como parábola sobre las consecuencias del pecado. Pero ahí estaba el patriarcado, impreso en la página: «privilegio patriarcal», «figura patriarcal», «cuerpo patriarcal», junto con la confesión:

Yo solía observar y estudiar su figura patriarcal (el padre de la Aduana), con más curiosidad que la de cualquier forma humana que hubiese visto nunca. Era, en verdad, un raro fenómeno, tan perfecto desde cierto punto de vista, tan superficial, tan contradictorio, tan impalpable y de una nulidad tan absoluta desde todos los demás.

Hasta entonces, había asociado el patriarcado con la antropología y el estudio de tribus antiguas, además de con un tipo de feminismo que veía a los hombres como monstruos. Sin embargo, al escribir con mi hijo una obra de teatro inspirada en *La letra escarlata* y al convertir el guión en un libreto para una ópera titulada *Perla*, a ambos nos sorprendió la clarividencia de Hawthorne sobre lo que se suele pasar por alto acerca del dilema americano: la tensión entre la visión radical protestante de unas relaciones sin mediación alguna con Dios, a quien se puede rendir culto cualquiera y en cualquier lugar —en casa, en el bosque o en la iglesia—, y la perpetuación de una jerarquía clerical exclusivamente masculina; entre la visión de una sociedad democrática, la «ciudad resplandeciente» de la colina, y la continuación del privilegio y el poder patriarcal. En un aria de la ópera, nos preguntábamos: «Si Dios es amor, ¿cómo puede ser pecado amar?».

El patriarcado es la antítesis de la democracia, pero también se encuentra en tensión con el amor. Al final de su novela, a todos los que acudían en busca de consejo o consuelo, Hester Prynne confesaba su firme convicción de que «en alguna época mejor en que el mundo llegase a su madurez y en que el reino de los cielos imperase, se revelaría una nueva verdad, para establecer un nuevo vínculo entre el hombre y la mujer sobre una base más firme de felicidad mutua».

En su primera aparición ante el Congreso, el presidente Obama habló de dejadez —y de sus consecuencias en la sanidad, la educación, la economía y el planeta— y de la necesidad de sustituir la actual ética del beneficio propio por una ética del cuidado y de la responsabilidad colectiva. Durante la campaña, pronunció un discurso conmovedor en el que instaba a los americanos a comprender y luego a dejar atrás diálogos tan antiguos como amargos sobre la raza. Pero este alegato no estuvo acompañado por otro a favor de un nuevo diálogo sobre el género. ¿Por qué?

¿Por qué sigue amenazada la ética del cuidado? ¿De qué va realmente el debate entre justicia y cuidado? ¿Qué relación tiene todo esto con las mujeres y, de manera más general, con la vida de la gente?

Los estudios sobre el desarrollo de las chicas, junto con un estudio realizado con niños y una investigación nueva sobre la infancia, han arrojado luz sobre

las facultades relacionales del ser humano. Los niños pequeños escudriñan el mundo humano que los rodea, experimentan emociones y pensamientos, tanto propios como ajenos, y los interpretan. Los hallazgos empíricos sobre el desarrollo convergen con nuevos descubrimientos en los campos de la neurobiología y la antropología evolutiva en la demostración de que, en ausencia de trauma o lesión cerebral, nuestros sistemas nerviosos conectan las emociones con el pensamiento, y que la facultad de comprensión mutua —de empatía, telepatía y cooperación— forma parte de nuestra historia evolutiva y es fundamental para la supervivencia de la especie. Como observó recientemente Alison Gopnik:

Creíamos que los bebés y los niños pequeños eran irracionales, ego-céntricos y amorales; que su pensamiento y experiencia eran concretos, inmediatos y limitados. Sin embargo, los psicólogos y los neurocientíficos han descubierto que los bebés no sólo aprenden más, sino que imaginan más, cuidan más y experimentan más de lo que creeríamos posible. En cierto modo, los niños pequeños son más listos, imaginativos, bondadosos e incluso conscientes que los adultos⁵.

Al parecer, la historia que habíamos estado contando sobre nosotros mismos era falsa.

En *El nacimiento del placer*, me planteaba esta pregunta: ¿cómo llegamos a perder el conocimiento de lo que sabemos? ¿Por qué nos atraen las historias de amores trágicos? Las voces de las adolescentes en entornos contemporáneos —de las chicas que participaron en mis estudios— recordaban a las voces de las jóvenes de las novelas y las obras de teatro escritas en épocas y culturas muy distintas. Antígona e Ifigenia, la Viola de *Noche de Reyes* y la Miranda de *La tempestad*. Son todas chicas con voces sinceras y valientes, que contestan al padre, que cuestionan la voz de la autoridad. Antígona desafía la decisión de Creonte de dejar el cuerpo de su hermano sin sepultura; Ifigenia acusa a Agamenón de locura por pensar en sacrificarla y cuestiona una cultura que da más valor al honor que a la vida; Viola enseña a amar a Orsino, y Miranda pregunta a Próspero: «¿Tu motivo para desatar esta tempestad?» y «¿No tenía yo cuatro o cinco mujeres atendiéndome?» ¿Por qué tanto sufrimiento? ¿Y dónde están las mujeres?

En el pasaje bíblico sobre la expulsión del Paraíso, Eva come del fruto prohibido y se lo ofrece a Adán, el fruto del árbol de la ciencia, del bien y del mal. Se trata de una historia sobre el saber moral. Dios expulsa a Adán y a Eva del Paraíso. Desde entonces, se ganarán el pan con el sudor de la frente. Pero Dios también ata el deseo de Eva al de Adán, de modo que, a partir de entonces, sólo querrá lo que él quiera y sólo sabrá lo que él sepa: «desearás a tu marido y él te dominará». Dios está por encima de Adán; Adán, a su vez, por encima de Eva, y la serpiente se encuentra abajo del todo. La palabra «patriarcado» significa jerarquía, el gobierno de los sacerdotes, donde el *hieros*, el sacerdote, es un *pater*, un padre: la voz de la autoridad moral.

Con *El nacimiento del placer*, situé mis estudios del desarrollo en un marco histórico y cultural más amplio. Lo que se había calificado de desarrollo —la separación del Yo y las relaciones, de la mente y el cuerpo, del pensamiento y la emoción— era un proceso de iniciación que exigía la disociación. Al escuchar a las chicas narrar sus experiencias en el paso a la edad adulta, me enteré de sus dilemas entre saber y no saber. ¿Podían decir lo que veían, escuchar lo que oían, ser conscientes de lo que sabían y vivir en relación con otros? Si no decían lo que sentían y pensaban, entonces no se encontraban en una relación con otros.

En un estudio con hombres y mujeres que habían llegado a un punto muerto en su relación de pareja, descubrí que era posible abrir camino entre la maleza escuchando en las mujeres la voz sincera y valiente de la niña de once años y, en los hombres, la voz franca y emocionalmente inteligente del niño de cuatro años. Escribí *El nacimiento del placer* para demostrar que poseemos un mapa de resistencia en forma de una narrativa muy antigua. El mito de Psique y Cupido cuenta una historia de amor destinada a la tragedia que se convierte en otra que acaba en un matrimonio justo y equitativo y en el nacimiento de una hija llamada Placer. La semilla de la transformación se encuentra entre nosotros.

El modelo binario y jerárquico del género es el ADN del patriarcado, la base sobre la que se erige el orden patriarcal. Ser hombre significa no ser mujer, ni parecerlo, y estar encima. En *The Deepening Darkness*⁶, observé, junto a David Richards, que lo que excluye el patriarcado es el amor entre iguales,

por lo que hace imposible la democracia, que se funda en dicho amor y en la libertad de expresión que fomenta.

Me incorporé al debate en torno a las mujeres y la moralidad en los años setenta, en el momento más álgido del movimiento feminista. Entrevisté a mujeres embarazadas que se planteaban la posibilidad de abortar justo después de que el Tribunal Supremo de Estados Unidos diera una voz decisiva a las mujeres en el caso de Roe contra Wade, y las escuché calificar lo que querían hacer (ya fuera tener el niño o abortar) de «egoísta», mientras que consideraban bueno hacer lo que los otros querían que hicieran. Recuerdo a Nina diciéndome que iba a abortar porque su novio quería terminar la carrera de derecho y dependía del apoyo que ella le daba. Cuando le pregunté qué quería hacer ella, me miró con cara de sorpresa: «¿Qué tiene de malo hacer algo por alguien a quien quieres?». «Nada», le contesté, y repetí mi pregunta. Después de varias iteraciones de esta misma conversación, con la palabra «egoísta» resonándome en los oídos, empecé a preguntar a las mujeres: «Si es bueno sentir empatía hacia los otros y responder a sus deseos y preocupaciones, ¿por qué es egoísta responder a ti misma?». Y en ese momento histórico, una mujer tras otra respondía: «Buena pregunta».

Las mujeres estaban sometiendo a escrutinio la moralidad que les había ordenado volverse «abnegadas» en nombre de la bondad, teniendo en cuenta que esa abnegación implicaba la abdicación de la voz y la elusión de la responsabilidad y la relación. No era sólo algo problemático desde el punto de vista moral, sino también incoherente desde una perspectiva psicológica: estar en una relación significa estar presente, no ausente. El sacrificio de la voz era un sacrificio de la relación.

Después de escuchar a estas mujeres, establecí una distinción crucial para comprender la ética del cuidado. En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. La diferencia no estaba entre el

cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado.

Cuando escribí *In a different voice*, describí el desarrollo moral de las mujeres en forma de progresión de un interés por el Yo a una preocupación por el prójimo y de ahí a una ética del cuidado que abarcaba al Yo y al prójimo. En el marco conceptual dentro del cual trabajaba, el desarrollo moral se veía como el paso del pensamiento pre-convencional al convencional, y del convencional al post-convencional. Para las mujeres, suponía la transición de la maldad (egoísmo) a la bondad (abnegación), y de ahí a la verdad, a raíz del reconocimiento de que tanto el egoísmo como la abnegación son retiradas de las relaciones y suponen restricciones al cuidado. La escolar de once años Amy, la única niña tratada con detenimiento en el libro, fue la primera que me llevó a cuestionar este marco. La oposición entre egoísmo y abnegación no condicionaba la noción que tenía de sí misma ni su manera de pensar en temas de moralidad. No era capaz de trazar una línea que conectara la voz de Amy con la de las mujeres del libro. El problema con el que estaban lidiando simplemente no era un problema para Amy. Amy estaba fuera del marco.

La comprensión mutua —una estructura horizontal— es intrínsecamente democrática. Para convertir lo horizontal en vertical, con superiores e inferiores, resulta imprescindible que se produzcan varias escisiones. Si la facultad de comprensión mutua —empatía, telepatía y cooperación— es innata, como confirman ahora los hallazgos en los campos de la psicología del desarrollo, la neurobiología y la antropología evolutiva, esta capacidad se debe romper o, como mínimo, relegarse a la periferia. Este es el objetivo del proceso de iniciación al patriarcado que, de tener éxito, instala en la psique elementos ajenos a la naturaleza humana.

Los niños y las niñas dotados de una mayor resiliencia lograrán resistir a las presiones a las que se les somete para que separen la mente del cuerpo, el pensamiento de las emociones, la noción de sí mismos de las relaciones. Son presiones que piden enterrar la voz honesta, una voz que supuestamente no existe en nuestra cultura posmoderna. En este contexto, a la gente le resulta difícil saber lo que el cuerpo y las emociones conocen sin sentirse perdidos. Y decir lo que saben puede causar problemas tanto a otros como a sí mismos.

Anna, una alumna de catorce años, escribió dos redacciones sobre la leyenda del héroe: «una es una leyenda cursilona, y la otra, la que en realidad quería escribir». Entregó las dos redacciones junto con una nota en la que explicaba a la profesora sus motivos. «Me puso sobresaliente en la normal. Le entregué la otra porque tenía que escribirla. Estoy un poco cabreada». Siendo testigo de cómo su padre y su hermano recurrían a la fuerza bruta en momentos de frustración, Anna se había dado cuenta de que la necesidad de parecer heroicos podía llevar a los hombres a ocultar su vulnerabilidad con la violencia. Desde esta perspectiva, la leyenda del héroe le parecía comprensible, pero peligrosa.

Al optar por discrepar abiertamente con su profesora y por no vender su mente ni «cometer adulterio cerebral»⁷, como diría Virginia Woolf, Anna se volvía insumisa. Su profesora le parecía «estrecha de miras» por ceñirse rigidamente al concepto de héroe de Joseph Campbell como alguien «que fue y salvó a toda la humanidad». Al contemplar a este héroe desde otra perspectiva, Anna dijo que tenía que escribir la redacción: «Tenía que escribirla para explicárselo, ¿entiendes? Para que comprendiera».

Anna, de familia obrera, veía el marco en que se encuadraban los mundos que habitaba. Con gran dolor, se había dado cuenta de las contradicciones que había en la postura de su colegio privado en cuanto a las diferencias económicas —dónde había dinero y dónde no—, de los límites de la meritocracia a la que se adhería. Al darse cuenta de las contradicciones, se obsesionó con la diferencia entre la realidad de las cosas y el nombre que recibían, y jugaba con la provocación de tomárselo todo al pie de la letra en su esfuerzo por llamar las cosas por su nombre.

Un año más tarde, a los quince, Anna empezó a plantear preguntas literales sobre el orden que no se cuestionaba en el mundo que la rodeaba: preguntas sobre la religión y sobre la violencia. «En el arca de Noé tendría que haber habido un montón de pienso para los animales, ¿no?». Era consciente de que sus preguntas no eran del agrado de muchas de sus compañeras y de que sus opiniones provocaban a menudo un gran silencio. En medio de una discusión muy acalorada en clase, se dio cuenta de toda la gente que no hablaba: «Había un montón de gente que no hacía más que escuchar, sin moverse».

La relación de Anna con su madre parecía fundamental para su resiliencia. La intimidad con su madre y la franqueza de sus conversaciones eran en ocasiones dolorosas. Anna sentía que los sentimientos de su madre la «corroían», y a veces le resultaba difícil saber lo que sentía u opinaba. Se daba cuenta de que el punto de vista de su madre no era más que uno, y no sabía hasta qué punto exageraba. Aún así, veía que gran parte de lo que decía era verdad.⁸

En uno de los hallazgos más concluyentes en el campo de la psicología, los estudios sobre niños y niñas resilientes han demostrado una y otra vez que la mejor protección frente a una situación de estrés consiste en contar con una relación de confianza; es decir, una relación en la que el menor pueda decir lo que piensa y lo que siente. Además de a su madre, Anna tenía unas cuantas amigas con las que podía hablar y que la entendían, aunque no eran muchas. Anna era la directora del periódico del colegio, una alumna de sobresaliente que cantaba en un coro y que consiguió una beca para ir a la prestigiosa universidad de su elección. Anna ilustra la posibilidad de ejercer una resistencia sana que se trata, además, de una resistencia política. Esta chica encontró un canal eficaz que le permitía expresar lo que sabía, denunciar la verdad ante el poder y moverse por los mundos de su colegio y su familia, no sin conflicto, pero de un modo que no ponía en peligro su futuro.

Respondemos entonces a la primera pregunta: la ética feminista del cuidado está amenazada porque el feminismo está amenazado. Las guerras culturales de Estados Unidos han hecho aflorar las continuas tensiones que existen en el seno de la sociedad americana entre el compromiso con las instituciones y los valores democráticos y el mantenimiento del privilegio y del poder patriarcales. Las tensiones entre una ética feminista y una ética femenina del cuidado se han manifestado en los recientes debates sobre la asistencia sanitaria. Como bien observó mi amigo y politólogo Stephen Holmes, la asistencia sanitaria, propia del género femenino, se consideraba demasiado cara y no responsabilidad del Estado (carga que, presumiblemente, asumirían las mujeres y aquellos que realizan labores femeninas), mientras que el gasto militar y Wall Street (propios del género masculino) recibían una vía relativamente libre.

Diversos movimientos cuestionaron estas construcciones patriarcales de la masculinidad y la feminidad en los años sesenta: el antibélico, el feminista y el de liberación gay. Ser hombre no significaba necesariamente hacerse soldado ni prepararse para la guerra; ser mujer no exigía ser madre ni prepararse para tener hijos y cuidarlos. Las sexualidades y las familias podían adoptar formas muy diversas. Pero mientras que el aborto, el matrimonio homosexual y la guerra se convertían en temas candentes de la política americana, quedó claro que estos avances se enfrentaban a otros esfuerzos encaminados a restituir las estructuras patriarcales y a imponer la ley del padre. George W. Bush lo expresó con estas palabras: «Yo soy quien decide».

Con esto llegamos a la llamada «polémica Kohlberg-Gilligan». Quisiera reiterar un punto fundamental: el cuidado y la asistencia no son asuntos de mujeres; son intereses humanos. Para ver este debate tal y como es, no hay más que mirar a través de la óptica del género: la justicia se coloca junto a la razón, la mente y el Yo —los atributos del «hombre racional»—, y el cuidado, junto a las emociones, el cuerpo y las relaciones —las cualidades que, como las mujeres, se idealizan a la vez que se menosprecian en el patriarcado. Aunque no se suele reconocer el encuadre patriarcal de este debate, el modelo binario y jerárquico del género llama la atención de quien escucha. Con esta división de la moralidad por razón de género, la masculinidad ofrece fácilmente un pasaporte al descuido y la desatención, defendidos en nombre de los derechos y la libertad, mientras que la femineidad puede implicar una disposición a renunciar a derechos a fin de preservar las relaciones y mantener la paz. Pero es absurdo sostener que los hombres no se interesan en los demás y que las mujeres no tienen sentido de la justicia.

Identifiqué una voz diferente no a través del género, sino del tema. La diferencia refleja la unión de lo que el patriarcado fragmenta: el pensamiento y la emoción, la mente y el cuerpo, el Yo y las relaciones, los hombres y las mujeres. Al deshacer las rupturas y las jerarquías patriarcales, la voz democrática expresa normas y valores democráticos: la importancia de que todos tengamos una voz y que esa voz sea escuchada, por derecho propio y en sus propios términos, y atendida con integridad y respeto. Las voces diferentes, en lugar de poner en peligro la igualdad, son imprescindibles para la vitalidad de una sociedad democrática.

La asociación entre una voz atenta y las mujeres de mi investigación fue una observación empírica que admitía excepciones (no todas las mujeres son atentas y cuidadosas) y en absoluto limitada a las mujeres (el cuidado es una facultad humana). Sin embargo, por razones que pasaré a exponer en breve, las mujeres están mejor preparadas para resistirse a la separación entre la noción de sí mismas y la experiencia de las relaciones y para integrar el sentimiento con el pensamiento.

Cuando se considera buena a la mujer relacional, y agente moral de principios al hombre autónomo, la moralidad sanciona y refuerza los códigos del género de un orden patriarcal. En la cultura del patriarcado, tanto manifiesta como encubierta, la voz diferente suena femenina. Cuando se escucha por derecho propio y en sus propios términos, no es más que una voz humana. Como ética relacional, el cuidado aborda tanto los problemas de la opresión como los del abandono. Cuando escuchamos a niños y niñas, oímos sus gritos: «No es justo»; «No te importo». Teniendo en cuenta que los niños son más débiles que los adultos y dependen de su cuidado para la supervivencia, el interés por la justicia y el cuidado forma parte integral del ciclo vital humano.

Los problemas psicológicos surgen cuando la gente no puede decir lo que siente en lo más profundo de su ser, o expresar lo que le parece más real y verdadero. A sus diecisiete años, Gail reflexiona: «Tiendo a guardarme lo que pienso, lo que me preocupa y todo lo que se interpone ante mi idea de lo que debería ser; me lo meto dentro, como una esponja que lo absorbe todo».

El proceso de iniciación al patriarcado se guía por el género y se impone con las armas de la deshonra y la exclusión. Los signos delatores son una pérdida de la voz y de la memoria que pone en peligro nuestra capacidad de vivir en relación con nosotros mismos y con los demás. Así pues, la iniciación de menores al orden patriarcal deja un legado de pérdida y algunas de las cicatrices que asociamos al trauma. Becka, de doce años, una de las chicas que aparece en *Meeting at the Crossroads*, un libro sobre la psicología de las mujeres y el desarrollo de las niñas que escribí junto con Lyn Mikel Brown, habla de perder su noción de sí misma:

No estaba contenta, ni estaba segura de mí misma... No estaba... conmigo, ni estaba pensando en mí misma. Sólo quería tener este grupo

de amigos... Estaba perdiendo la confianza, perdiéndome de vista, ya no me reconocía a mí misma⁹.

Al final del bachillerato, los chicos de los estudios de Way hablaban de perder a los amigos íntimos, aquellos con los que compartían los secretos. Nick, un alumno del último año, decía: «Ahora no tengo intimidad con nadie».

No es de extrañar que estos momentos en el desarrollo en los cuales las chicas hablan de no reconocerse a sí mismas, y los chicos de volverse estoicos e independientes en el terreno emocional, se caractericen por muestras de sufrimiento psicológico. Son momentos en que los chicos y las chicas sienten una gran presión para interiorizar el modelo binario y jerárquico del género con la idea de convertirse en una mujer buena («lo que debería ser») o de hacerse hombre. Pero esta inducción a los códigos y los guiones del género patriarcal sucede a una edad más temprana en la vida de los niños, alrededor de los cuatro o cinco años.

En su próximo libro, *When Boys Become Boys*, Judy Chu describe el grado de atención, locuacidad, autenticidad y franqueza de los niños de cuatro y cinco años en sus relaciones con ella y entre unos y otros. Pero a medida que sigue el paso de los niños desde el preescolar hasta el primer año de primaria, asiste a su transformación gradual en niños más desatentos, menos expresivos, más falsos e indirectos entre sí y con ella. Se convierten en «chicos»¹⁰.

Las chicas disponen de más margen para cruzar el modelo binario del género, hasta llegada la adolescencia. Entonces es cuando se enfrentan a la división entre niñas buenas y malas, y también a un modelo de la realidad construido desde hace siglos principalmente por hombres, en el que la experiencia humana y la condición humana se interpretan en gran medida desde un punto de vista masculino. Tienen que hacer frente a una crisis de conexión, de vínculo: ¿cómo mantener el contacto consigo mismas, ser conscientes de su propia experiencia y respetar sus ideas, y a la vez mantener el contacto con el mundo que las rodea?

En *Deep Secrets*, Niobe Way describe una crisis parecida entre los chicos en los últimos años de bachillerato. En la primera adolescencia, con el despertar de la subjetividad y el renacimiento del deseo de intimidad emocional, los

chicos describen amistades estrechas con otros chicos —amistades en las que comparten secretos. Justin, un chico de quince años, dice de su mejor amigo:

[Mi amigo y yo] nos queremos... no hay más... porque es algo muy hondo que tienes dentro y no se puede explicar. Es como si supieras que esa persona es esa persona... Creo que en la vida, a veces dos personas se entienden muy bien y se tienen confianza, respeto y cariño. Es una cosa que simplemente pasa, es parte del ser humano.

Pero hay otra cosa que «simplemente pasa» y que Justin describe dos años más tarde, en su último curso de bachillerato. Como la mayoría de los chicos de los estudios de Way, ya no tiene ningún amigo íntimo. A la pregunta de cómo han cambiado sus amistades, contesta:

No sé, quizá no mucho, pero creo que el que era tu mejor amigo pasa a ser un colega, y luego los colegas son amigos sin más, y luego los amigos sin más acaban siendo conocidos... Si hay distancia, si es normal o lo que sea..., pues yo qué sé, pero pasa, quieras o no¹¹.

Lo que pasa, como demuestra Way, es que los chicos han interiorizado un modelo binario del género, junto con la homofobia que socava la confianza de los chicos en sus compañeros y que convierte el deseo de cercanía emocional y de amistades íntimas en algo propio de chicas u homosexuales.

La historia falsa es la que se escribe después de que esto sucede —una historia narrada, por así decirlo, después de la caída. La disociación ya se ha producido y la historia se reescribe. Cuando esto sucede, las mujeres se olvidan de la voz sincera y valiente de la niña de once años que dice, «Mi casa está empapelada de mentiras», o lo oyen como una estupidez o una grosería. Los hombres no recuerdan la franqueza y la inteligencia emocional del niño de cuatro años que pregunta a su madre, «Mama, ¿por qué sonríes si estás triste?», o del de cinco años que dice a su padre, «Te da miedo de que si me pegas, cuando sea mayor yo también voy a pegar a mis niños», o del de quince que dice que, sin un amigo del alma, alguien a quien le puedes contar los secretos, «Te vuelves loco».

Desde este punto de vista, resulta más fácil comprender la tenacidad de los códigos y las costumbres patriarcales, incluso en sociedades comprometidas con las instituciones y los valores democráticos. Las estructuras de domina-

ción se vuelven invisibles porque han sido interiorizadas. Una vez incorporadas en la psique, no parecen manifestaciones de la cultura sino parte de la naturaleza, de nosotros mismos.

Entre los cinco y los siete años, aproximadamente, en la época en que se produce la iniciación de los niños y su transformación en un «machote» o un «chico como Dios manda», el momento en que los niños cruzan las fronteras del género y se les llama niñas o mariquitas o cobardes o niños de mamá, abundan los casos de trastornos del habla y del aprendizaje, de problemas de atención y diversas formas de desconexión o de comportamiento descontrolado. Los niños muestran más signos de depresión que las niñas hasta la adolescencia, momento en que comienza la iniciación de éstas, junto a prácticas a menudo viciosas de inclusión y exclusión. Durante la adolescencia es cuando la resiliencia de las chicas se encuentra bajo una mayor amenaza y se produce repentinamente una incidencia elevada entre las niñas de depresión, trastornos de la alimentación, autolesión u otros comportamientos destructivos. En los últimos años de bachillerato, cuando Nick decía, «Ahora no tengo intimidad con nadie», la tasa de suicidios aumenta rápidamente entre los chicos, lo mismo que la tasa de homicidios.

Con esto llegamos a la última de las preguntas que planteaba: ¿por qué las mujeres? ¿Siguen siendo las voces de las mujeres cruciales a la hora de llamar la atención sobre estos temas? No es una cuestión de esencialismo. Las mujeres no son esencialmente diferentes de los hombres en cuanto a sensibilidad o inteligencia emocional; ni son todas las mujeres iguales. Como tampoco se trata de un problema en sí mismo de socialización. Más bien es la edad más tardía de iniciación de las niñas a la vida bajo las leyes del padre, con su modelo binario y jerárquico del género. Las mayores capacidades cognitivas en la adolescencia, junto con una mayor variedad de experiencia, implican que las chicas son más propensas a ver el desfase entre la realidad de las cosas y la versión que se da de las mismas. Por tanto, las mujeres son más proclives a reconocer la falsedad de la narrativa patriarcal, en la que además tienen un menor interés.

Sarah Blaffer Hrdy, reflexiona así sobre sus descubrimientos en el campo de la antropología evolutiva: «Las ideologías patriarcales que se centraban en la

castidad de las mujeres y en la perpetuación y el aumento del linaje masculino debilitan la tradición de dar prioridad al bienestar de los menores». Observa que la familia nuclear no es ni tradicional ni original desde el punto de vista evolutivo; hemos evolucionado como «criadores colectivos»; ni la familia nuclear ni el cuidado exclusivo de la madre se encuentran en nuestra codificación genética, pero sí lo están las familias extendidas y la comprensión mutua, que son fundamentales para la supervivencia de la especie humana. Teniendo en cuenta los avances médicos y las distintas condiciones sociales, a Hrdy le preocupa que...

Si la empatía y la comprensión se desarrollan únicamente bajo determinadas condiciones de crianza, y si una proporción cada vez mayor de la especie no se encuentra con estas condiciones, pero aún así sobrevive y se reproduce, poco importará lo valiosas que fueran las bases para la cooperación en el pasado. La compasión y la cuestión del vínculo emocional desaparecerán lo mismo que la vista en los peces de las cavernas¹².

Hrdy cita estudios que muestran que las condiciones óptimas para criar hijos y fomentar sus capacidades de empatía y comprensión son aquellas en que éstos disponen de al menos tres relaciones próximas y seguras (del sexo que sean), lo que implica tres relaciones que transmiten claramente el mensaje: «Te vamos a cuidar, pase lo que pase».

Sandra Laugier, filósofa moral que ha escrito sobre la ética del cuidado, observa que «las teorías del cuidado, como muchas de las teorías feministas radicales, padecen de falta de reconocimiento... porque a diferencia de los enfoques generales de “género”, una ética del cuidado auténtica no puede existir sin una transformación social»¹³. En la transformación que imagina, la ética del cuidado se desprende de su posición subordinada dentro de un esquema basado en la justicia. Al dejar de considerarse una cuestión de obligaciones especiales o de relaciones interpersonales, se reconoce como lo que es: fundamental para la supervivencia humana.

En *The Testament of Mary*, el novelista irlandés Colm Tóibín se imagina a la Virgen María de anciana, viviendo sola en la ciudad de Éfeso, muchos años

después de la crucifixión de su hijo y aún empeñada en comprender los sucesos que se convirtieron en la narrativa del Nuevo Testamento y de la fundación del Cristianismo. Los autores del Evangelio son sus guardianes, le procuran refugio y alimento y la visitan a menudo con la intención de que su historia se ajuste a la de ellos. María no acepta que su hijo sea el Hijo de Dios, ni que el «grupo de inadaptados que congregó a su alrededor, hombres que no mirarían a una mujer a los ojos», fueran sus santos discípulos. Se condena sin piedad por abandonar a su hijo para salvar su vida propia, en vez de permanecer a los pies de la Cruz hasta su muerte. Al final de la novela, dice: «Yo estuve allí». Y luego oímos su veredicto:

Huí antes de que acabara, pero si quieres testigos, yo soy uno, y te digo ahora que, cuando dices que salvó al mundo, yo te diré que no merecía la pena. No merecía la pena¹⁴.

En un artículo escrito para *The New York Times*, «Our Lady of the Fragile Humanity», Tóibín reflexionaba sobre su proyecto. «Quería darle una voz, dejarla hablar... Quería crear una mujer mortal, alguien que ha vivido en el mundo. Su sufrimiento tenía que ser real; su memoria, exacta; su tono, urgente». Tenía que imaginar la vida de María —la casa donde vivía, el tono de su voz. Las fuentes —los cuatro evangelios— «no solían ser de gran ayuda. Tenía que crear su versión de la historia. Tenía que encontrar su voz y seguirla, respetarla, pero también blandirla y moldearla». Esta gran proeza de la imaginación adoptó primero la forma de obra de teatro, interpretada en una producción de taller en el Festival de Teatro de Dublín. Tóibín recordaba: «Jamás olvidaré el silencio del teatro cuando el público se dio cuenta de que Mullen, la figura sobre el escenario, era la Virgen María en toda su humanidad». Más tarde reescribió el texto, lo amplió y lo publicó en forma de novela. Para la producción de esta primavera en Broadway, retomó la obra de teatro original y la reescribió, «con unas imágenes más austeras, una voz más urgente y cargada de dolor humano»¹⁵. El estreno tuvo lugar a mediados de abril y, después de diecisiete representaciones, la obra se clausuró.

Asistí a la última función y recuerdo el silencio que reinaba en la sala cuando cayó el telón. Las últimas palabras de la obra —«No merecía la pena»— per-

manecían en ese silencio. Son las palabras más radicales que jamás haya oído pronunciar sobre un escenario.

¿Qué sucedería si las madres de los hombres, entre las que me incluyo, concluyeran que el sacrificio de sus hijos por salvar al mundo, o por vivir una u otra versión de la leyenda del héroe, no merece la pena? En la novela de Tóibín, los escritores del Evangelio se marchan, y en los últimos párrafos, María reflexiona así:

Se marcharon esa noche en una caravana, camino de las islas, y en la manera y el tono advertí un nuevo distanciamiento, algo parecido al miedo, aunque quizá más próximo a la pura exasperación. Pero me dejaron dinero y provisiones y con la sensación de que seguía bajo su protección. Me fue fácil mostrarme amable. No son tontos. Me parece admirable su determinación, la precisión de sus planes, su dedicación... Les irá bien, triunfarán, y yo moriré...

El mundo se ha aflojado, como una mujer que se prepara para irse a la cama y deja que el pelo le caiga sobre los hombros. Y yo susurro las palabras, porque sé que las palabras son importantes, y sonrío mientras las pronuncio ante las sombras de los dioses de este lugar, que permanecen en el aire para guardarme y escucharme¹⁶.

Comencé a trabajar en la ética del cuidado con el objetivo de descifrar las voces de las mujeres cuando sus conceptos del Yo y de la moralidad no encajaban en los cajones mentales dominantes. Quería demostrar que lo que se había calificado de debilidad propia de mujeres o se había percibido como una limitación a su desarrollo, se podía interpretar en cambio como virtud humana. Ahora reconocemos el valor de la inteligencia emocional, una inteligencia que une el sentimiento con el pensamiento, que procura estar todo lo despierta que puede, al tanto de cuanto sucede, consciente de donde pisa, receptiva y responsable, que cuida de uno mismo y de los demás.

Los dilemas éticos se han enmarcado «así como problemas de matemáticas con humanos» —en palabras de Jake, un niño de once años. Respondiendo a la pregunta de Kohlberg —¿Debería un hombre, cuya mujer se está muriendo de cáncer, robar un medicamento demasiado caro para salvarle la vida?—,

Jake aísla las exigencias morales, sopesa el valor de la vida frente al valor de la propiedad y la ley, y concluye que Heinz debería robar la medicina porque la propiedad es reemplazable y la vida no y, además, «la ley se puede equivocar». A sus quince años, todavía puede hacer el cálculo, pero cuando dice «Tienes que preguntarte cómo se sentiría un hombre al que se le está muriendo la mujer y que tiene que enfrentarse a eso, que su mujer se está muriendo», el problema de matemáticas se ha convertido en una historia humana.

Las voces de las mujeres y las niñas siguen abriendo debates éticos que, de lo contrario, podrían guardarse en silencio. Las mujeres son quienes primero hablaron del abuso sexual y la violación, permitiendo así a los hombres denunciar también sus propias experiencias de violación. Por eso conocemos la magnitud de las violaciones sexuales de niños por parte de sacerdotes, entrenadores y jefes *scout*. Las mujeres son quienes sacaron a la luz los abusos sexuales que proliferan en el ejército estadounidense, quienes han renovado el llamamiento a favor del cambio en la estructura del mercado laboral para permitir a la gente trabajar pero también cuidar de sus familias. Las mujeres han puesto en marcha muchísimos proyectos a fin de salvar vidas y transformar la sociedad. En Estados Unidos, madres contra la conducción bajo los efectos del alcohol y madres contra la contaminación ambiental son dos de tantos. *Another Mother for Peace* es otro grupo que movilizó a las mujeres americanas para unirse a los hombres contra la guerra de Vietnam, una protesta que se originó dentro del propio ejército y que se ha convertido en un movimiento internacional para acabar con la violencia contra las mujeres al que se han sumado muchos hombres.

En la introducción a *In a different voice*, aplacé la explicación de las diferencias que encontré entre las voces de hombres y mujeres: «No se sostiene pretensión alguna sobre los orígenes de las diferencias descritas ni de su distribución en una población más amplia, en distintas culturas o a lo largo del tiempo». Me di cuenta de la interacción entre estas voces dentro de las mujeres y de los hombres y observé que «su convergencia marca momentos de crisis y cambio»¹⁷.

La investigación con chicas preadolescentes y con niños de cuatro y cinco años proporcionó un marco para explicar lo que había visto y oído. Las dife-

rencias de género en la voz moral no son producto de la naturaleza o de la crianza en sí, sino del modelo binario y jerárquico fundamental para el establecimiento y la conservación de un orden patriarcal. Los requisitos de amor y ciudadanía en una sociedad democrática son una misma cosa: tanto la voz como el deseo de vivir en relaciones inherente a la naturaleza humana, junto a la facultad de detectar una autoridad falsa. Los psicólogos que estudiaron a los hombres y generalizaron sus hallazgos a todos los humanos, o que enmarcaron sus teorías desde una perspectiva masculina, confundieron el patriarcado con la naturaleza.

¿Quieres saber lo que pienso o quieres saber lo que pienso de verdad?, me preguntó una mujer al principio de la investigación. Le había pedido que respondiera a uno de los dilemas hipotéticos que los psicólogos usan para evaluar el desarrollo moral. Su pregunta implicaba que había aprendido a pensar en temas de moralidad de un modo que difería de su verdadera forma de pensar, pero albergaba ambas voces en su interior.

El silenciamiento de las mujeres se convirtió en causa célebre del movimiento feminista, símbolo de la opresión de las mujeres. Los silencios de los hombres, en su mayoría, pasaron desapercibidos. En *Violence: Reflections on a National Epidemic*, mi marido, James Gilligan, identificó la vergüenza como la causa necesaria, aunque no suficiente, de la violencia. Dentro de los códigos de honor de la masculinidad patriarcal, la violencia es un modo de borrar la vergüenza y restaurar el honor; es una forma de establecer o restaurar la hombría¹⁸.

Liberar a los hombres de las restricciones de un modelo binario e inflexible del género y de la violencia asociada a la hombría patriarcal supone un empeño voluble, ya que en la transición de la hombría patriarcal a las masculinidades democráticas, los hombres se exponen a la vergüenza. La hombría se pone en evidencia. Y cuando la hombría se ve amenazada, la violencia es inmanente, como ha demostrado la historia una y otra vez, desde la guerra de Troya hasta la guerra de Irak que siguió a los atentados del 11 de septiembre, pasando por el ascenso de Hitler. En algún nivel de la conciencia, las mujeres lo saben y, cuando detectan la vulnerabilidad de los hombres, pueden retirarse como medida de autoprotección o para mantener la olla tapada en una situación explosiva.

En las elecciones presidenciales de 2004 que siguieron a los atentados del 11 de septiembre, la diferencia de género en la votación desapareció por primera vez en más de veinte años. Las mujeres se sumaron a los hombres para reelegir a George Bush. Pero la pausa fue temporal. En 2008, la brecha volvió a aparecer y, en 2012, alcanzó un máximo histórico con un 70% de las mujeres solteras votando a favor de la reelección de Barack Obama. Sólo las mujeres casadas y los hombres blancos dieron a Romney la mayoría; las mujeres, por un margen muy pequeño.

Necesitamos un debate nuevo sobre el género y otro también nuevo sobre la ética. Desde el Holocausto, las teorías del desarrollo moral se han visto cuestionadas a raíz del reconocimiento de que los marcadores habituales del desarrollo —la inteligencia, la educación y la clase social— no constituyen barreras contra la atrocidad. Sin embargo, incluso en las sociedades totalitarias que apuntan a la psique en su ataque, siempre hay gente a quien no engañan las mentiras y que denuncia la verdad ante el poder. Escuchamos a mujeres que asumieron grandes riesgos durante el régimen nazi —Magda Trocme, la mujer del pastor de Le Chambon-sur-Lignon que respondía a los judíos que llamaban a su puerta con un «Adelante»; o Antonina Zabinska, la mujer del guarda del zoológico de Varsovia que escondió a más de trescientos judíos en pleno centro de la ciudad ocupada— quienes, cuando les preguntaban cómo obraron de aquella manera, respondían que eran humanas. Hicieron lo que cualquier otro habría hecho en su lugar. Sabían el riesgo que asumían, pero no cuidar de estas personas les parecía un riesgo aún mayor. Y no estaban solas. André Trocme, el pastor, rescató a niños judíos; Jan Zabinski, el guarda del zoológico, sacó a judíos del gueto vigilado por los nazis. Durante la entrevista que le hizo la prensa israelí cuando el matrimonio recibió el título de *Justos entre las Naciones* en Yad Vashem, Jan explicó: «No fue un acto de heroísmo, sino una simple obligación humana»¹⁹.

Ahora sabemos que el patriarcado deforma la naturaleza tanto de las mujeres como de los hombres, aunque de maneras distintas. También sabemos cuándo, cómo y por qué lo hace. Pero, al igual que un cuerpo sano combate la infección, una psique sana se resiste a elementos ajenos a la naturaleza humana. Los hallazgos empíricos en los distintos campos de las ciencias humanas

convergen en un mismo punto convincente: somos, por naturaleza, *homo empathicus* en vez de *homo lupus*. La cooperación está programada en nuestros sistemas nerviosos; nuestros cerebros dan más luz cuando optamos por estrategias cooperativas en vez de competitivas —la misma región cerebral que se ilumina con el chocolate²⁰. Los descubrimientos en neurobiología y antropología evolutiva se suman a los de la psicología del desarrollo para transformar el paradigma cambiando la pregunta. En vez de plantearnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar, nos preguntamos: ¿Cómo perdemos nuestra humanidad?

Notas

1. Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
2. Lindqvist, S. *Exterminate All the Brutes*. Nueva York: The New Press, 1996, citado en Gilligan, C. *El nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
3. Gilligan, C. *Op. cit.*
4. Luther King, M. «Carta desde la cárcel de Birmingham», 16 de abril de 1963. (Citado por Salil Shetty en «Los derechos humanos no conocen fronteras», prol. a AA.VV. *Informe 2013: el estado de los derechos humanos en el mundo*, Madrid: Ed. Amnistía Internacional, 2013, p. 11.)
5. Gopnik, A. *El filósofo entre pañales. Revelaciones sorprendentes sobre la mente de los niños y cómo se enfrentan a la vida*. Madrid: Temas de Hoy, 2010.
6. Gilligan, C. y Richards, D. A. J. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009. p. 19.
7. Woolf, V. *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral, 2001.
8. Para un análisis más amplio de Anna, véase «Identifying the Resistance», cap. 4, Gilligan, C. *Joining the Resistance*. Cambridge, Reino Unido: Poli-

- ty Press, 2011 y Brown, L. M. y Gilligan, C. *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, pp. 185-195.
9. Brown, L. M. y Gilligan, C. *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
10. Chu, J. *When Boys Become Boys: Development, Relationships, and Masculinity*. Nueva York: New York University Press (en prensa).
11. Way, N. *Deep Secrets: Boys' Friendships and the Crisis of Connection*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011, pp. 1, 19.
12. Blaffer Hrdy, S. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009, pp. 287, 293.
13. Laugier, S. «Care et Perception: L'éthique comme attention au particulier», en Laugier, S. y Papperman, P. (Eds.), *Le souci des autres: Étique et politique du care*. París, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, col. «Raisons pratiques», 2005.
14. Tóibín, C. *The Testament of Mary*. Nueva York: Scribner, 2012, p. 80.
15. Tóibín, C. «Our Lady of the Fragile Humanity». *The New York Times* (4 de abril de 2013).
16. Tóibín, C. *The Gospel of Mary*, p. 81.
17. Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
18. Gilligan, J. *Violence: Reflections on a National Epidemic*. Nueva York: Vintage, 1997.
19. Hallie, P. P. *Lest Innocent Blood be Shed: The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There*. Nueva York: Harper and Row, 1979; Ackerman, D. *La casa de la buena estrella*. Barcelona: Ediciones B, 2008; Aviva Lori. «Code Name: Fox». *Ha'Aretz* (22 de febrero de 2008).
20. Rilling, James K.; Gutman, David A.; Zeh, Thorsten R.; Paqgnoni, G.; Burns, Gregory S.; Kiltz, C. «A Neural Basis for Social Cooperation», *Neuron*, 35, 2 (julio de 2002).

**Aportaciones de
la mesa de debate**

Introducción

A continuación presentamos las aportaciones realizadas en la mesa de debate de las conferencias Josep Egozcue.

Bajo el prisma de la ética del cuidado de Carol Gilligan se realizó una mesa de debate con los objetivos de:

- Reflexionar sobre la relevancia y aplicación de la teoría de Gilligan.
- Profundizar en los elementos del concepto de cuidar y su importancia en la organización de la sociedad.
- Plantear el cuidado como referente, tanto en la toma de decisiones de políticas públicas como en las áreas de profesionalización del cuidado.

En primer lugar, Lluís Flaquer teniendo en cuenta los cambios sociales derivados de la participación en el espacio público de la mujer, analizó posibles escenarios y cambios en las políticas públicas en aras de una sociedad más justa en la que hombres y mujeres puedan compartir las responsabilidades del cuidado familiar.

En segundo lugar Teresa Torns analizó el desarrollo del concepto de cuidar desde el mundo de la mujer con sus consecuentes repercusiones en su vida personal y laboral.

En tercer lugar Eulàlia Jové presentó el alcance de la dimensión ética del cuidado relacionándolo con el cuidado enfermero. A su vez presentó algunos de los problemas que afrontan las enfermeras dado que el cuidado no es el marco de referencia actual de la gestión y la organización de los servicios de salud.

Por último Germán Diestre, a través de la descripción y análisis de un caso clínico, fue desgranando los diversos argumentos para la toma de decisiones clínicas utilizando el cuidado como marco de referencia.

Posteriormente se inició un breve debate en el que se enfatizó el cuidado familiar y el cuidado profesionalizado como dos aspectos básicos para que las personas puedan desarrollar su máximo potencial humano y vivir de acuerdo

a lo que da sentido a su vida. Carol Giligan participó en el debate reforzando la idea de la escucha del otro como el principal instrumento de ayuda y convivencia.

Montserrat Busquets

Profesora de la Escuela de Enfermería de la Universidad de Barcelona
y miembro del Patronato de la Fundació Víctor Grífols i Lucas

Los trabajos de cuidado: de una obligación tradicional a un derecho social

Lluís Flaquer

*Catedrático de Sociología de la Universidad
Autónoma de Barcelona*

En los últimos años el concepto de cuidado (*care*) se ha convertido en una de las columnas más sólidas del pensamiento feminista hasta pasar a formar parte de la tríada de pilares de sustentación de su edificio teórico: patriarcado, género, cuidado. Desde que hace ahora ya más de treinta años Carol Gilligan publicó *In a Different Voice* la idea de cuidado ha ido ganando peso dentro de la investigación feminista no solamente en el campo de la ética como disciplina filosófica sino también en los de la psicología, de la antropología, de la medicina o de sociología comparada del bienestar.

El libro de Carol Gilligan recoge diferentes modos de pensar sobre las relaciones humanas y su asociación con las voces masculinas y femeninas. Según Gilligan, el contraste entre la experiencia de las mujeres y la representación del desarrollo humano tal como se expresaba a través de las investigaciones psicológicas hasta entonces había sido interpretado más como una carencia en el desarrollo femenino que como un problema en la fidelidad de la representación. Su objetivo fue ofrecer una imagen más clara del desarrollo humano tratando de aportar claves para la comprensión de la formación de la identidad femenina y de su desarrollo durante la adolescencia y la edad adulta. Gilligan creía que su obra brindaba para las mujeres una representación de su pensamiento que permitiría captar mejor su integridad y validez, reconocer sus propias experiencias y entender mejor su línea de desarrollo. La incorporación de las mujeres en la construcción del sentimiento moral tendría que suponer la superación de la etapa en la que habían abdicado de su propia voz y ofrecer una base a partir de la cual generar nueva teoría que potencialmente conduciría a una visión más integradora de las vidas de ambos sexos (Gilligan, 1982).

Como reconoce la propia Gilligan en una contribución reciente, la ética del cuidado es profundamente democrática ya que es pluralista y está destinada a promover voces de resistencia contra las dualidades y las jerarquías producidas por el género en las sociedades de mercado. En este sentido, al igual que el multiculturalismo, constituye una política de reconocimiento de la diferencia. Si el cuidado de los demás debe hacerse en silencio, ello es la prueba de que nuestras sociedades todavía no son plenamente democráticas (Brugère, 2011).

Berenice Fisher y Joan C. Tronto definen el cuidado como una especie de actividad genérica que incluye todo lo que podamos hacer para de mantener, perpetuar y reparar nuestro mundo de forma tal que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros roles y nuestro entorno, elementos que intentamos entretener formando una compleja red que permita sustentar la vida (Tronto, 1993). El cuidado no se limita a la interacción humana con los demás; también se puede referir a la posibilidad de cuidar objetos o el medio ambiente. Por otro lado, el cuidado no tiene necesariamente un carácter diádico o individualista, sino que también puede tener lugar dentro de un entramado de redes socialmente definidas y, por tanto, puede variar de una cultura a otra. Aunque se puede conceptualizar como cuidado una actividad única, también puede categorizarse como un proceso. Aunque algunas formas de protección pueden considerarse como parte del cuidado, las actividades del cuidado en un sentido específico suponen tomar las preocupaciones y las actividades de los demás como base de la propia acción. Por último, en el cuidado encontramos dos dimensiones entrelazadas: cuidar implica una práctica, pero también requiere una disposición. Aunque Tronto no lo cita explícitamente, nos parece escuchar en su conceptualización el eco de la distinción de Pierre Bourdieu entre práctica y *habitus*.

Tronto distingue en el cuidado como proceso cuatro fases analíticamente separadas pero interconectadas entre sí:

- 1) Reconocimiento de una necesidad (*caring about*). Cuidar supone en primer lugar el reconocimiento de la existencia de una necesidad y la toma de conciencia de la importancia que esta necesidad sea satisfecha. En este

sentido, poner atención o preocuparse viene definido tanto individual como culturalmente.

- 2) Responsabilización (*taking care of*). El siguiente paso en el proceso de cuidado es asumir una responsabilidad para la satisfacción de la necesidad reconocida y decidir cómo dar respuesta a ello. Más allá de prestar atención a la necesidad de otra persona, responsabilizarse de ésta implica el reconocimiento de la posibilidad de satisfacerla.
- 3) Prestación de los trabajos de cuidado (*care-giving*). Cuidar implica la satisfacción directa de las necesidades de cuidado y supone ejercer un trabajo físico, que casi siempre requiere que el cuidador entre en contacto con los objetos a los que se dirige el cuidado. En este sentido, hacer una aportación monetaria no constituye un trabajo de cuidado, puesto que el dinero no soluciona las necesidades humanas, aunque puede representar recursos mediante los cuales las necesidades son satisfechas. Los trabajos de cuidado suponen la posesión de unas determinadas competencias por parte de quien los ejerce.
- 4) Recepción de los trabajos de cuidado (*care-receiving*). La última fase reconoce que el objeto del cuidado responde de alguna manera a las atenciones que se le dispensan. La inclusión de esta capacidad de respuesta como uno de los elementos del proceso de cuidado constituye la única forma de saber si en realidad las necesidades han sido satisfechas correctamente. No solamente pueden ser erróneas sus percepciones, sino que los cuidadores las pueden satisfacer de una forma inadecuada o que entre en contradicción con las preferencias de sus clientes.

Para Virginia Held el cuidado es a la vez una práctica, o un complejo de prácticas, y un valor, o un complejo de valores. Como práctica nos muestra cómo responder a las necesidades y por qué lo tendríamos que hacer. Construye confianza, preocupación mutua y vínculos entre las personas. No se trata de una serie de acciones individuales sino de una práctica que se desarrolla conjuntamente con sus actitudes correspondientes. Comporta atributos y criterios que pueden identificarse pero todavía más recomendarse y que pueden mejorarse continuamente a medida que las atenciones de cuidado adecuadas se acercan cada vez más al buen cuidado. Las prácticas de cuidado tendrían que expresar las relaciones que hacen que las personas se acerquen

y lo deberían de hacer de formas cada vez más satisfactorias desde un punto de vista moral. Las prácticas de cuidado tendrían que transformar gradualmente a los niños y demás personas en seres humanos cada vez más admirables desde un punto de vista moral.

Además de ser una práctica, el cuidado es también un valor. Las personas cuidadoras y las actitudes de cuidado deberían de ser valoradas y podemos hacer muchas evaluaciones de cómo las personas se interrelacionan en torno a una constelación de consideraciones morales asociadas con las atenciones de cuidado o con la ausencia de éstas. Por ejemplo, podemos inquirir si una relación es de confianza y de mutua consideración o bien si es hostil o reivindicativa. Podemos preguntarnos si las personas están atentas y responden a sus necesidades respectivas o bien si son indiferentes entre ellas y están mediatizadas o ensimismadas. El cuidado no es lo mismo que la benevolencia, ya que es más la caracterización de una relación social que la descripción de una disposición individual, y las relaciones sociales no son reductibles a estados individuales. Las relaciones de cuidado deberían cultivarse entre las personas tanto en sus vidas individuales como entre los miembros de las sociedades a las que pertenecen. Los valores del cuidado son especialmente ejemplificados a través de las relaciones de cuidado más que a través de las personas como individuos (Held, 2006).

Para Held, como para muchas otras autoras feministas, la ética del cuidado constituye una teoría moral distintiva y de pleno derecho y no una acotación que se pueda añadir o incluir en otros enfoques más acreditados tales como la teoría moral kantiana, el utilitarismo o la ética de la virtud. Una de las notas características de la ética del cuidado es el tratamiento de la dependencia, sobre todo de la dependencia a largo plazo. La dependencia constituye un exponente revelador de la vulnerabilidad humana, tanto desde un punto de vista ontológico como antropológico. Somos a menudo seres dependientes en tanto que fundamentalmente vulnerables. Más allá del sujeto de derecho, que ha favorecido el poder de los hombres, hay que potenciar el sujeto de necesidad, oculto durante mucho tiempo en la experiencia privada y silenciosa de las mujeres. En este sentido, hay que bastir una nueva teoría de la igualdad, que encare e incorpore la cuestión de la dependencia (Brugère, 2011).

El planteamiento de la centralidad de la dependencia en una sociedad cada vez más envejecida como la nuestra nos lleva a considerar la conveniencia de desarrollar lo que podríamos denominar las «sociologías del distrés», que tienen por objeto el análisis de situaciones angustiosas y de extrema necesidad tales como la exclusión, la pobreza o la misma dependencia. Es lo que otras autoras han denominado los nuevos riesgos sociales (Taylor-Gooby, 2004; Bonoli, 2005). Ello nos incita a revisar sucintamente la recepción de las filosofías del cuidado por parte de los investigadores de las ciencias sociales que trabajan en el análisis comparativo de los Estados de Bienestar y su evolución. Cabe decir que en este aspecto la influencia de las feministas del cuidado sobre la sociología comparada de las políticas sociales ha sido bastante considerable hasta el punto que hoy en día sería inconcebible un análisis sociológico de nuestra sociedad que prescindiera de este concepto clave.

Podríamos decir que la introducción del concepto de cuidado, junto a la presencia cada vez mayor de la dimensión de género, ha hecho desplazar el énfasis de un Estado de Bienestar masculino basado en el *welfare* (bienestar material y monetario) en otro centrado cada vez más en el *well-being* (bienestar que responda a las necesidades de las personas). Es en este sentido que el tema de la dependencia como las políticas de tiempo han ido ganando relieve tanto en la agenda política como investigadora.

Mary Daly y Jane Lewis definen lo que denominan el «cuidado social» como las actividades y relaciones implicadas en la satisfacción de los requerimientos físicos y emocionales de los adultos y niños dependientes así como los marcos normativos, económicos y sociales dentro de los cuales se asignan y llevan a cabo. Para estas investigadoras los trabajos de cuidado se están haciendo cada vez más problemáticos dado que su demanda está creciendo en unos momentos en los que la oferta está disminuyendo. Su definición del cuidado social toma en consideración los elementos siguientes. En primer lugar, cabe considerar las actividades de cuidado como trabajo. Esta conceptualización sugiere tener en cuenta las condiciones en las que este trabajo es llevado a cabo y aquí el papel del Estado de Bienestar resulta indispensable. La segunda dimensión del concepto sitúa el cuidado dentro de un marco normativo de obligaciones y responsabilidades. El cuidado no es un trabajo

como los demás porque a menudo es iniciado y aportado en condiciones de responsabilidad social o familiar. Este enfoque normativo enfatiza las relaciones sociales de cuidado así como sus motivaciones subyacentes del mismo modo que destaca el papel del Estado a la hora de reforzar o de debilitar las normas existentes sobre el cuidado. En tercer lugar, dichas autoras conciben el cuidado como una actividad que conlleva costes, tanto financieros como emocionales, que desbordan los límites entre lo público y lo privado. Las importantes cuestiones analíticas que se plantean en este contexto son cómo se comparten los costes implicados, tanto a nivel individual como macrosociológico. De esta manera, el concepto de «cuidado social» pasa a ser una categoría analítica para el estudio de los Estados de Bienestar y su evolución (Daly y Lewis, 1998, 2000).

En su introducción a una compilación de investigaciones comparadas sobre los trabajos de cuidado en diversos países europeos, Birgit Pfau-Effinger y Birgit Geissler destacan el escaso reconocimiento y valor sociales otorgados a esta actividad y su relegación a la esfera privada, pese a la expansión y la profesionalización del sector de los servicios de cuidado en contextos más formales. La identificación de estas actividades como «femeninas», mal pagadas y con determinadas peculiaridades laborales persiste sobre todo en los regímenes de bienestar de tipo liberal y conservador. Por otro lado, el mismo carácter del trabajo de cuidado pone límites a su formalización y monetarización. A través de las actividades de cuidado se crean y se refuerzan vínculos emocionales con parejas, hijos y parientes, independientemente de si estas relaciones son iniciadas voluntariamente o socialmente prescritas. En lo referente a la evolución de los trabajos de cuidado en las sociedades europeas, estas autoras detectan diversas tendencias. Más allá del proceso de formalización de los trabajos de cuidado antes mencionado, observan el desarrollo de dos nuevos fenómenos: (1) trabajo de cuidado semiformal desplegado en un contexto familiar y (2) trabajo de cuidado de cariz informal. Con el término de trabajo de cuidado semiformal se refieren al reconocimiento en un gran número de países europeos de licencias parentales retribuidas posteriores al disfrute del permiso de maternidad. El desarrollo del trabajo de cuidado informal dentro del hogar a cargo de mujeres de origen inmigrante, a veces contratadas de forma irregular, a quienes se delegan parcialmente las respon-

sabilidades del cuidado, se han dado especialmente en países como el nuestro o de su entorno (Pfau-Effinger y Geissler, 2005).

En el contexto del análisis comparado de los Estados de Bienestar europeos y de los derechos sociales en los que se basan muchas autoras propugnan una concepción de la ciudadanía que enfatice la importancia del cuidado en la sociedad y que reconozca el derecho a cuidar. En palabras de Trudie Knijn y Monique Kremer, este concepto de ciudadanía se basaría en el supuesto que cada ciudadano, tanto si fuese hombre como si fuese mujer, pudiera hacer valer un derecho a cuidar a las personas de su entorno inmediato cuando las circunstancias lo requirieran. Esta noción de ciudadanía se apoyaría en la idea que toda persona, en algún momento u otro de su vida, debería estar en condiciones de poder cuidar a aquellas o aquellos que ama. En el transcurso de su vida los ciudadanos a menudo han de hacerse cargo de sus hijos pequeños o en otras ocasiones han de cuidar a amigos íntimos o a sus padres mayores cuando necesitan atenciones especiales. Hoy en día estas demandas de otros significativos sólo pueden ser satisfechas a costa de aquello que es percibido como el aspecto más central de la ciudadanía social: la participación en el mercado de trabajo (Knijn y Kremer, 1997).

Estas ideas sobre la inclusión del derecho a cuidar en la panoplia de los derechos sociales garantizados han ido haciendo camino en diversos Estados de Bienestar, pero en estos lares todavía detectamos importantes déficits al respecto. Una de las carencias críticas de nuestro sistema de conciliación entre la vida familiar y laboral es la ausencia de licencias parentales retribuidas, en contraste con lo que sucede en la mayoría de los países europeos. Es notoria la ausencia de una licencia parental retribuida (de tal manera que sea usada por padres y madres) que haga de puente entre la finalización de los permisos de maternidad y de paternidad y el ingreso del niño en la guardería en condiciones de calidad. Hay que revisar la actual regulación de la licencia parental en España como excedencia por cuidado de hijos: la excedencia tiene un uso de en torno al 2% de la población usuaria potencial y por tanto no funciona y es un recurso injusto para la mayoría de niños y familias para quienes resulta inaccesible, inasequible o inadecuada. Los resultados de las investigaciones sociológicas sugieren que la normativa española sobre excedencias

laborales por cuidado de hijos o de familiares incrementa las desigualdades de género y de clase, ya que no únicamente refuerza la especialización de los roles de género, sino que sólo representa un apoyo a la conciliación en el caso de aquellos trabajadores que ya disponen de una buena posición en el mercado de trabajo, en especial los empleados con altos niveles educativos y con estabilidad laboral (Lapuerta, Baizán y González, 2011). Sería pues deseable adoptar un sistema de licencias parentales retribuidas, austero pero de carácter universal, inspirado en principios de igualdad de género y financiado por la Seguridad Social, que suponga un resarcimiento para el considerable incremento de la actividad económica de las mujeres en las franjas de edad reproductiva registrado en la última década. Esta propuesta se inspira en el análisis de experiencias de otros países, recopiladas gracias a la acción la Red Internacional sobre “Leave Policies and Research”, y en numerosas investigaciones comparadas sobre países de nuestro entorno (Flaquer y Escobedo, 2009; Wall y Escobedo, 2009; Escobedo, Flaquer y Navarro, 2012; Wall y Escobedo, 2013).

La acogida de los niños en el hogar durante sus primeros meses de vida se puede conceptualizar no sólo desde el punto de vista de los derechos de los padres sino también de los de los hijos. Además, hay que insistir en la creciente importancia de la implicación paterna en la cuidado de los recién nacidos desde las primeras fases de su vida. Estas temáticas también están hallando una atención progresiva en los escritos de los estudiosos sobre los trabajos de cuidado. La investigadora noruega Arnlaug Leira fue una de las primeras autoras que teorizó y defendió que las atenciones de cuidado a los recién nacidos se podía considerar no sólo como un derecho social de sus madres sino también de los padres (Leira, 1998). Las evidencias de investigación demuestran que las licencias parentales tienen el potencial de estimular la inversión emocional y la vinculación de los padres con sus hijos así como su apoyo a las madres (O’Brien, 2009). Según Margaret O’Brien el desarrollo de licencias parentales para padres y madres puede comportar la división de la población infantil en niños ricos o pobres en permisos parentales. En la gran mayoría de las naciones las decisiones relativas al cuidado de los recién nacidos han sido dejadas históricamente en el espacio privado de padres y madres, pero con la expectativa de un retorno rápido de las

madres a su trabajo tras el nacimiento de los hijos los gobiernos se han visto obligados a intervenir en ello. Las deliberaciones acerca de quien se ocupa de cuidar al recién nacido ya no son sólo un asunto de familia. En los últimos años cada vez más gobiernos se han manifestado claramente a favor de los derechos de padres y madres a hacer uso de permisos laborales durante los primeros meses de vida del niño. El análisis comparado de las pautas de uso de permisos por parte de los padres en veinticuatro países indica que la actitud de los hombres es receptiva a las políticas públicas desarrolladas para fomentar su compromiso con los niños. Sin duda, los padres que viven en países con derechos a licencias parentales fuertemente reconocidas por ley y una buena oferta de guarderías disponen de una mayor elección dentro del conjunto de servicios a la primera infancia. Estos niños tienen la oportunidad de comenzar su vida en ambientes ricos en tiempo con los padres, a menudo durante todo su primer año de vida como pasa en los países nórdicos. En cambio, en países con gobiernos que son incapaces o no están dispuestos a ofrecer este tipo de ayudas, es muy probable que sólo los padres con una posición económica sólida puedan prescindir de una parte significativa de su tiempo de trabajo para cuidar a sus hijos. Las tensiones asociadas con un acceso diferencial a permisos parentales retribuidos plantean la posibilidad de que los niños se vean afectados por una nueva polarización global: el riesgo de haber nacido o no en un hogar o en un país que sean ricos o pobres en términos del tiempo que los niños pueden pasar con sus padres (O'Brien, 2009).

Respecto a la atención a las personas mayores dependientes se plantean algunos problemas parecidos a los del cuidado de los niños, pero este campo también presenta unas peculiaridades notables. En nuestro país la aprobación de la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia a mediados de la pasada década supuso la intervención pública mayor para responder a los retos planteados por la dependencia. A tenor de las grandes esperanzas depositadas en la Ley de Promoción de la Autonomía Personal para resolver los problemas pendientes, su puesta en marcha ha sido realmente decepcionante sobre todo si para evaluar sus resultados partimos de sus ambiciosos planteamientos. En efecto, pese a que la promulgación de la ley constituyó en

principio un paso adelante decisivo en la desfamiliarización de la dependencia, en realidad sus efectos fueron bastante limitados. Así, el pago de prestaciones a cuidadores familiares de la persona dependiente, que según la ley tenía que ser excepcional y provisional, se ha convertido en el expediente habitual en detrimento de la formalización y la profesionalización del cuidado. Se ha perdido una oportunidad de oro para crear ocupación, para contribuir al financiamiento de la Seguridad Social y para reducir las iniquidades de género y de clase en la prestación de atenciones de cuidado. Según Sebastià Sarasa, la persistencia del familismo ha malbaratado las buenas intenciones de la ley (Flaquer y Escobedo, 2009; Sarasa, 2011).

Lo que tenía que representar el cuarto pilar del Estado de Bienestar según el gobierno de Rodríguez Zapatero, ha desembocado en un sistema que no funciona lo suficientemente bien. Por supuesto, la coincidencia del período de implementación de la ley con la recesión económica ha sido uno de los factores clave de este relativo fracaso. La cuestión es que el escaso desarrollo de nuestro Estado de Bienestar fuerza a las familias, sobre todo a aquellas con menos recursos, a afrontar con pocas ayudas la atención a las personas dependientes. La proliferación de familias con la denominada generación sándwich (hogares multigeneracionales con abuelos, padres, hijos y nietos) fuerza a los miembros de la generación intermedia, en especial a las madres, a asumir responsabilidades financieras y de cuidado tanto hacia sus ascendientes como descendientes. A menudo esta situación comporta para los cuidadores altos niveles de estrés que puede llegar a comprometer su bienestar personal. Esta tendencia viene intensificada en estos lares por el efecto combinado de la maternidad tardía, del retraso en la emancipación de los jóvenes a causa del paro y de la longevidad de las personas mayores en un contexto de baja fecundidad.

La atención a las personas mayores debería ser un derecho, pero nunca una obligación por la falta de alternativas teniendo en cuenta que las elevadas tasas de actividad económica femenina actuales no permiten una fácil compatibilización de las responsabilidades de orden familiar y laboral. De la misma manera que las personas con más recursos pueden escoger entre asumir personalmente los trabajos de cuidado o bien encargarlos a un cuidador

profesional, también deberían poder hacerlo los trabajadores de niveles económicos más bajos.

La libertad humana, sea uno hombre o mujer, reside en el hecho de poder tomar parte libremente en todas las esferas de la vida, tanto la pública como la privada (Brugère, 2011). Y si bien las mujeres han desplegado grandes esfuerzos a fin de incrementar su presencia en el espacio público, los hombres en cambio no se han empeñado en la misma medida en asumir sus corresponsabilidades en el espacio privado. Las transformaciones en la sociedad y en la familia de los últimos decenios están comportando la erosión de los límites entre la esfera pública y privada, de forma que su separación estricta tiene cada vez menos sentido. La acción de las políticas familiares y de infancia, la lucha contra la violencia de género o los avances en la igualdad entre hombres y mujeres, por no sacar a colación las luchas relacionadas con los debates de la bioética (aborto, eutanasia, etc.), han precipitado el derrumbe del patriarcado, que previamente ya había sido deslegitimado jurídicamente, pero estos procesos han tenido como resultado la politización de la vida personal.

Una ética feminista convierte en público aquello que era considerado como privado (los trabajos de cuidado) y muestra aquello que hay de privado en un espacio que se presentaba como totalmente público. De esta manera, desplaza las fronteras establecidas entre las esferas privada y pública. No obstante, lo privado no debería confundirse con lo íntimo, una confusión que proviene del confinamiento histórico de las mujeres a las tareas del cuidado (Brugère, 2011).

La irrupción del mercado y del Estado dentro de la familia comporta una indiferenciación creciente entre el interior y el exterior del ámbito doméstico, restableciéndose así la homología existente entre estos espacios antes de la Revolución Industrial (Flaquer, 2001). En todo caso, todos estos fenómenos están determinando una pérdida de relevancia de los criterios de demarcación entre lo público y lo privado enunciados por J. S. Mill, uno de los referentes cruciales de la tradición liberal (Mill, 1983).

La aparición de las problemáticas y de los debates relacionados con el cuidado, el nacimiento de una ética feminista y la presencia cada vez mayor de las

personas vulnerables y dependientes en los discursos filosóficos anuncia la nueva centralidad de los sujetos de necesidad, más allá de los sujetos de derecho. Tal vez se acerca el día en que el principio de Marx: «De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad» pueda finalmente hacerse realidad.

Bibliografía

- Bonoli, G. «The politics of the new social policies: Providing coverage against new social risks in mature welfare states». *Policy & Politics*, 2005, 33(3): 431-449.
- Brugère, F. *L'éthique du «care»*. París: PUF, 2011.
- Daly, M. y J. Lewis. «Introduction: Conceptualising Social Care in the Context of Welfare State Restructuring». En J. Lewis (Ed.) *Gender, Social Care and Welfare State Restructuring in Europe*. Aldershot: Ashgate, 1998, pp. 1-24.
- Daly, M. y J. Lewis. «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states». *British Journal of Sociology*, 2000, 51 (2): 281-298.
- Escobedo, A., L. Flaquer y L. Navarro, L. «The social politics of fatherhood in Spain and France: A comparative analysis of parental leave and shared residence». *Ethnologie Française*, 2012, 42 (1): 117-126.
- Flaquer L. y A. Escobedo. «The metamorphosis of Informal Work in Spain: Family Solidarity, Female Immigration, and Development of Social Rights». En B. Pfau-Effinger, L. Flaquer y P. Jensen (Eds.) *Formal and Informal Work: The Hidden Work Regime in Europe*. Nueva York/Londres: Routledge, 2009, pp. 143-168.
- Flaquer, L. «La individualització de la vida privada». *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 2001, nº 26: 89-102.
- Gilligan, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1982.

- Held, V. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Knijn, T. y M. Kremer «Gender and the Caring Dimension of Welfare States: Toward Inclusive Citizenship». *Social Politics*, 1997, 4 (3): 328-361.
- Lapuerta, I., P. Baizán y M. J. González. «Individual and institutional constraints: An analysis of parental leave use and duration in Spain». *Population Research and Policy Review*, 2011, 30 (2): 185-210.
- Leira, A. «Caring as Social Right: Cash for Child Care and Daddy Leave». *Social Politics*, 1998, 5 (3): 362-378.
- Mill, J. S. *Sobre la llibertat*. Barcelona: Laia, 1983. [*Sobre la libertad*, Barcelona: Tecnos, 2008]
- O'Brien, M. «Fathers, Parental Leave Policies and Infant Quality of Life: International Perspectives and Policy Impact». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2009, 624 (1): 190-213.
- Pfau-Effinger, B. y B. Geissler. «Care arrangements in European societies». En B. Pfau-Effinger y B. Geissler (Eds.) *Care and Social Integration in European Societies*. Bristol: Policy Press, 2005, pp. 1-19.
- Sarasa, S. «Long-term Care: The Persistence of Familialism». En A. M. Guillén y M. León *The Spanish Welfare State in European Context*. Farnham, UK and Burlington, USA: Ashgate, 2011, pp. 237-257.
- Taylor-Gooby, P. «New risks and social change». En P. Taylor-Gooby (Ed.) *New risks, new welfare: The transformation of the European welfare state*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 1-28.
- Tronto, J. C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993.
- Wall, K. y A. Escobedo, A. «Portugal and Spain: Two Pathways in Southern Europe». En S. B. Kamerman y P. Moss (Eds.) *The Politics of Parental Leave Policies: Children, Parenting, Gender and the Labour Market*. Bristol: Policy Press, 2009, pp. 207-226.
- Wall, K. y A. Escobedo, A. «Parental Leave Policies, Gender Equity and Family Well-Being in Europe: A Comparative Perspective». En A. Moreno (Ed.) *Family Well-Being: European Perspectives*. Social Indicators Research Series. Dordrecht: Springer, 2013, pp.103-129.

Los cuidados y la vida cotidiana

Teresa Torns

*Profesora de Sociología de la Universidad
Autónoma de Barcelona*

Averiguar el cómo y el porqué los trabajos de las mujeres en las sociedades del bienestar tiene que ver con la existencia de las desigualdades de género ha sido hasta hace poco una cuestión que sólo interesaba a las feministas. No siendo aventurado afirmar que dicha cuestión, al igual que el saber y la experiencia acumulada por esas mujeres, tienden a ser ignoradas. Esa ignorancia ha hecho olvidar que tales aportaciones nos han permitido conocer mejor las sociedades en las que vivimos, detectar con mayor detalle los valores y las tareas que las sustentan y amparan. Y, en consecuencia, diseñar e impulsar de manera más certera las propuestas orientadas a lograr que esas sociedades sean más equitativas y democráticas. Los cuidados, traducción no suficientemente consensuada del término *care*, forman parte esencial de tales estudios y propuestas. Pudiendo afirmarse que los cuidados constituyen un punto de encuentro entre aquellas feministas que los piensan como pieza clave de la identidad femenina (Finch; Groves, 1983, entre otras) y aquellas que los plantean como un trabajo femenino, absolutamente necesario para el bienestar cotidiano, como este texto defiende (Torns, 2008). Un bienestar que encuentra en la vida cotidiana su escenario privilegiado y que, a día de hoy, se revela como una pieza clave para repensar las políticas de bienestar, dadas las diversas crisis por las que atraviesan las mencionadas sociedades.

Laura Balbo (1987) fue una de las pioneras en fijar los argumentos y líneas de actuación en torno a esa relación específica entre los cuidados y el bienestar cotidiano. Sus estudios hicieron evidente cómo las mujeres adultas eran las protagonistas de unas tareas de cuidados que resultaban imprescindibles para el bienestar cotidiano de las personas. Y sus propuestas reivindicaron la necesidad de tomar en cuenta el tiempo de los cuidados para conseguir hacerlas visibles. Chiara Saraceno (1986) situó el trabajo de cuidados en la

vida cotidiana, ampliando, así, el escenario de la familia que parecía ser hasta entonces el más apropiado. De este modo, se hacía eco de las propuestas de Agnes Heller (1977) que poco antes había definido la vida cotidiana como el espacio de la reproducción de la vida. Y mostraba cómo el trabajo de cuidados, que tiene lugar en el hogar-familia, lejos de formar parte de la armonía familiar, es un factor esencial del conflicto derivado de la división sexual del trabajo. Una división que oculta la importancia y el volumen de las tareas de cuidados, ya que social y culturalmente siempre se ha considerado como algo natural que las mujeres las lleven a cabo. Posteriormente, Carol Thomas (1993), así como Marie-Thérèse Letablier (2007), entre otras, refrendaron que esos cuidados conforman un trabajo imprescindible para hacer frente a las necesidades de cuidados y bienestar cotidiano de las personas, en las sociedades del bienestar. Y confirmaron que el espacio doméstico-familiar continúa siendo considerado como el ámbito más apropiado para que esos cuidados tengan lugar. Un ámbito calificado como privado que, en consecuencia, permanece interesadamente alejado del mundo público. Ámbito, este último, donde se desarrollan las actividades con mayor valor y prestigio, protagonizadas mayoritariamente por los hombres. Tal cúmulo de factores y circunstancias convierte a las mujeres adultas en las principales procuradoras del bienestar cotidiano, aun a pesar de las diferencias de clase, género y edad que entre ellas mantienen. Pero esa atribución continúa quedando invisibilizada o insuficientemente valorada, debido a que la mencionada naturalización de los cuidados, lejos de cuestionarse se ha visto de nuevo reforzada por argumentos de corte biologicista.

Los cuidados y las políticas de bienestar

Estudios realizados con orientaciones similares pusieron asimismo de manifiesto que el sistema capitalista no afronta ni resuelve de manera adecuada las necesidades cotidianas de cuidados de la población, ni aun en el caso de contar con un Estado del Bienestar (Lewis, 1998). Es decir, ni aun cuando las políticas de bienestar incluyen servicios públicos en el sector de la educación, la sanidad o los servicios sociales y personales. Servicios cuyo desarrollo, por otra parte, cuentan con el valor añadido de haber permitido crear el mayor

volumen de los empleos femeninos, en la Europa de la segunda mitad del siglo xx. A día de hoy, tales empleos han facilitado la profesionalización y prestigio de los servicios socio-sanitarios (enfermería y asistentes sociales, primordialmente). Pero también consienten la actual precariedad e informalidad de los servicios de cuidados y atención a la vida (los llamados SAD o *care services*). Servicios, estos últimos, que siempre han conformado un *gueltho* femenino y étnico, tal como recuerda Nakano Glenn (2000), probablemente por su cercanía al servicio doméstico. Y donde las mujeres inmigradas protagonizan el denominado *care drain* (Bettio, 2006), tal como sucede en el sur de Europa, por citar el ejemplo más próximo. Puesto que emplear a una mujer inmigrada en condiciones laborales altamente insatisfactorias es una solución habitualmente adoptada por las familias en esos países, con el fin de afrontar las carencias y necesidades de cuidados cotidianos de sus personas mayores dependientes. Situación ampliamente tolerada, dada la escasez de tales servicios públicos, el alto coste de los privados y la fuerte tradición familista que ampara ese trabajo de cuidados.

En la actualidad, el conjunto de todos esos servicios configuran el núcleo duro de los problemas derivados de las crisis por la que atraviesan las mencionadas sociedades del bienestar. En primer lugar, porque los recortes del gasto público entran de lleno en la laminación de tales servicios y tales empleos. Y, en segundo lugar, porque esos recortes coinciden con la existencia de la denominada crisis de los cuidados (Benería, 2008) o *care gap* (Pickard, 2012), originada tanto por el proceso de envejecimiento de la ciudadanía europea como por los movimientos migratorios mencionados. En particular, porque el proceso de envejecimiento está alcanzando un ritmo de crecimiento que supera la capacidad de unos sistemas de bienestar que, hasta hace poco, permitían atender las necesidades originadas por los cuidados de larga duración. Necesidades que eran cubiertas habitualmente por las mujeres de la llamada «generación sándwich» (Williams, 2004), aquellas que se ven obligadas a cuidar, de manera simultánea, a sus descendientes y a sus ascendentes. Y cuya paulatina desaparición, es cada día más notoria, dado que el mencionado proceso de envejecimiento convive con el descenso de la natalidad y el retraso de la maternidad, como sucede en España. Dichas mujeres son, en estos momentos de crisis como lo fueron en otros momentos

de bonanza económica, las principales proveedoras de bienestar cotidiano. Siendo el análisis de su vida cotidiana un excelente compendio de buenas prácticas que permite corroborar tanto la ya mencionada importancia de los cuidados en la actual situación de las políticas de bienestar, como en la revisión del futuro de las mismas. Revisión que parece ineludible y urgente plantear, con o sin crisis, siendo conscientes de la variedad de regímenes de bienestar existentes en los países de la UE y de las limitaciones actuales derivadas de la actual laminación del Estado del Bienestar (Lyon; Glucksmann, 2008). Y tomando, además, buena nota de las dificultades y soluciones adoptadas cuando ese Estado no existe, tal como sucede en EEUU y señalan estudios como los de Alice Rossi (2001).

En cualquier caso, para repensar el bienestar cotidiano es preciso no olvidar que, en las sociedades contemporáneas, el trabajo de cuidados adquiere su verdadera magnitud e importancia, cuando esas tareas forman parte del trabajo no pagado que las mujeres llevan a cabo en su vida cotidiana, para cuidar de las personas de la familia, convivan o no con ellas. O cuando tales tareas conforman la realidad de un trabajo no pagado que, cada vez y en mayor medida, se desempeña de manera voluntaria en asociaciones o actividades comunitarias. Tareas que, en todos esos casos resultan imprescindibles para que las necesidades sociales relacionadas con los cuidados y el bienestar cotidianos de las personas queden cubiertas. Pudiendo afirmarse que, en la mayor parte de los países europeos, ese trabajo de cuidados (pagado y no pagado) forma parte primordial del reto que la redistribución del bienestar cotidiano tiene planteado. Y que, de manera muy específica, son los servicios de cuidados de larga duración, traducción castellana de los llamados *long term care services*, así como las dificultades que los envuelven, la máxima expresión de la magnitud de ese reto. Un reto y unas dificultades que deben afrontarse siendo conscientes de que esos servicios no fueron debidamente tenidos en cuenta cuando las políticas del Estado del Bienestar dieron paso al actual modelo social europeo, ahora en cuestión. Y reconociendo, además, que ese trabajo de cuidados entra de lleno en la encrucijada de conflictos de clase, género, etnia y generación que las sociedades del bienestar deben confrontar, (Lyon; Glucksmann, 2008). Unas sociedades en las que por otro lado, con o sin crisis, prevalecen unos imaginarios sociales donde la hegemonía

masculina de la cultura del trabajo y el contrato social entre hombres y mujeres son los referentes comúnmente aceptados, a la hora de fijar las maneras de vivir y pensar. E incluso entre quienes proponen las posibles alternativas de mejora.

El camino de las propuestas

Parece prudente a la hora de pensar en posibles propuestas partir de diagnósticos que nos digan cuál es el estado de la cuestión. Comenzar en el territorio más cercano supone, en nuestro caso, reconocer que España comparte con las sociedades del bienestar la mayoría de las características, hasta aquí mencionadas, relacionadas con el trabajo de cuidados, el bienestar cotidiano y las políticas de bienestar. Y un rasgo que sólo la une a los países del sur de Europa: una fuerte tradición familista y la falta de servicios de atención a la vida diaria y más específicamente una enorme carencia de servicios de cuidados de larga duración. Un reciente estudio de María Ángeles Durán (2012) pone de manifiesto cómo una aplastante mayoría de la población española (el 91%) siente la obligación de atender el cuidado de sus personas mayores dependientes. El estudio también constata, sin embargo, que ese sentimiento va acompañado por la sensación de sobrecarga de trabajo. También se considera que la Administración Pública es responsable o debe facilitar ese tipo de cuidados cotidianos, opinión que ya se había vislumbrado en anteriores ocasiones. Las mujeres aparecen, una vez más, como las protagonistas de esos cuidados tanto a través del trabajo pagado como del no pagado. Siendo las mujeres inmigradas, como ya se ha comentado, quienes llevan a cabo el primer tipo de trabajo y las mujeres de la familia, esposas e hijas principalmente, las que lideran el segundo.

Así las cosas, se sabe también que la sociedad española y catalana, aun con los grados de heterogeneidad que en ella señalan las diferencias de clase social, género, etnia y generaciones, comparte con otras sociedades europeas otros cambios, igualmente relevantes. En concreto, los relacionados con la diversificación de los modelos de familia y con la transformación de un mercado de trabajo, crecientemente desregulado y flexibilizado, cuya población está mayoritariamente ocupada en los servicios. Todo ello acompañado por

un creciente proceso de individualización, fruto de las rampantes políticas neo-liberalizadoras. Y desarrollado en un escenario donde las soluciones colectivas aparecen como fuera de lugar o propio de tiempos pasados. En ese contexto, reclamar la organización social y colectiva de los cuidados cotidianos, tal como reivindican estudiosas del Estado del Bienestar (Daly; Lewis, 2000) apenas se vislumbra, entre las salidas esperanzadoras a la actual situación. Sin embargo, en España una mínima organización social de los servicios de cuidados existe y algunos especialistas en políticas de bienestar (Rodríguez Cabrero, 2011) no dudan en reclamar que dicha organización se promueva. Para ello reclaman que dicha organización tome en consideración la proximidad a la ciudadanía y mantenga una amplia y estrecha colaboración de los servicios ámbitos, ya existentes, en concreto en el ámbito socio-sanitario. Otros estudiosos proponen, asimismo, profesionalizar de manera adecuada a quienes deben trabajar en los servicios de proximidad —los mencionados SAD—, atendiendo a la diversidad de la escala profesional requerida: dirección, gestión, planificación, inspección, y ejecución de tareas especializadas. Siendo siempre conscientes de las dificultades derivadas de las relaciones de poder y de prestigios que rodean las profesiones del ámbito de los cuidados (Hugman, 1991). Y siendo capaces, a pesar de ello, de crear nuevos perfiles profesionales, más allá del cajón de sastre que ahora suponen los mencionados servicios SAD. Tales propuestas incluyen, también, el que se tenga en cuenta las características territoriales, sociales, culturales y familiares de las personas que deben ser atendidas para que sus voces y sus intereses sean tomados en cuenta y así atender mejor los distintos escenarios implicados: servicios a domicilio, soluciones habitacionales, residenciales, institucionales, etc.

Más allá de la concreción de esas y otras propuestas, la organización social y colectiva de los cuidados cotidianos en España debería tomar en consideración las posibles dificultades y resistencias culturales que tales propuestas debieran afrontar. Y en este punto, se debería tener en cuenta que, en España, afrontamos las crisis mencionadas desde la resaca de unos años de bonanza económica donde el afán consumista y narcisista ha dejado una profunda huella en la ética y los valores predominantes. Alejándolos de aquellos que parecen más necesarios para que sea viable la mencionada organización

social y colectiva de los cuidados y el bienestar cotidiano de la ciudadanía. Cuidados y bienestar que parecemos olvidar que todas las personas necesitamos obtener y tenemos el deber de procurar, a lo largo de nuestro ciclo de vida, en mayor o menor medida. Puesto que somos seres sociales y ello significa que la fragilidad, la autonomía y la dependencia son algunos de los rasgos primordiales que preservan y hacen posible nuestras vidas. Tal como bien nos recuerda el genetista de poblaciones Albert Jacquard (2006), al reclamar que los cuidados formen parte de los derechos humanos, ya que esos cuidados nos han hecho sobrevivir como especie.

Reflexiones finales

Carol Gilligan (1982) continúa afirmando que es necesario afrontar cambios sustanciales para lograr una sociedad con mayor justicia y democracia, donde la ética de los cuidados sea la que predomine por encima de la aún vigente, en las actuales sociedades patriarcales. Para que ello sea viable, tal como hemos argumentado en este escrito, esos cambios deben ir acompañados por un reconocimiento de la importancia de los cuidados en la vida cotidiana. Y por una mejor redistribución de esas tareas de cuidados, sin que se generen mayores desigualdades sociales o se refuercen las que ya existen. Ante estos supuestos, lejos de tener que partir de cero, sabemos que las mujeres compartimos el conocimiento sobre el cómo hacer, el cómo estar y el cómo decir en torno a los cuidados, más allá de las desigualdades que también nos entretejen. Y que el sentirnos obligadas moralmente a cuidar de las personas con las que convivimos es una parte sustancial de esos saberes y de esas prácticas. Un sentimiento que no siempre podemos vivir en positivo, pues surge con mayor facilidad cuando devenimos madres que cuando se nos requiere como hijas o nueras, para cuidar de las personas mayores dependientes de la familia. Pero está a nuestro alcance reconocer y valorar nosotras mismas ese saber y ese sentir que desarrollamos en nuestra vida cotidiana, como un modelo de referencia al resto de la sociedad. En particular, mostrándolo en positivo y exigiendo que sea compartido por todas aquellas personas, en su mayoría hombres aunque no únicamente, que son seguidoras más o menos conscientes de las lógicas, pautas y valores imperantes en nues-

tra sociedad. Una sociedad donde el éxito tiene como meta, cuasi única, seguir la lógica del poder, la competitividad y el beneficio mercantil, en clave individual. Y donde los cuidados, el bienestar cotidiano y los intereses colectivos son excluidos o son considerados irrelevantes.

Tras lo argumentado, parece obvio que se necesitan cambios estructurales, capaces de impulsar la redistribución de la riqueza y el bienestar cotidianos, en modo distinto al hasta ahora vigente. Y que tales propuestas deben incluir un fuerte cambio de valores, donde la solidaridad, la empatía y el respeto por los demás pasen a formar parte de un mínimo bien hacer, bien estar y bien decir, a nivel colectivo. Para conseguirlo, habrá que contar con un marco jurídico que garantice unos mínimos pactos de convivencia, sin dejar de respetar las decisiones personales, tal como sucede en las democracias contemporáneas. Pero, además, deberá ser imprescindible que las legitimidades y consensos sociales conformen una realidad más allá de las apariencias formales. Y por si alguna duda hay acerca de tal necesidad, baste con observar, en España, el relativo silencio que ha acompañado la corta vida de la mal denominada ley de dependencia, si se compara con el impacto que están teniendo los recortes en sanidad o en educación. Debiendo quedar claro que no se trata de pelear por el ruido sino de recordar que para garantizar el bienestar cotidiano de la ciudadanía no existe salida individual alguna. Y que, por el contrario, la organización social de los cuidados cotidianos es un reto colectivo que como mínimo debe apelar a las tareas de la comunidad. Cuestiones que se deben asumir, sin asomo de duda, cuando se trata de proponer alternativas en torno a los cuidados cotidianos. Ya que las referencias y pautas habituales de muchas de las soluciones ideadas, en nuestro país, remiten en exceso a la familia y apelan muy poco a la responsabilidad social que la ciudadanía debe afrontar individualmente. Dicho de otro modo, cuando se trata de encontrar o pensar soluciones para hacer frente a las necesidades de cuidados cotidianos y dada la dificultad de ampliar o mantener las actuales políticas de bienestar se suele apelar, bien a la solidaridad intergeneracional, bien a la sostenibilidad. Una solidaridad a la que se suele hacer referencia tan solo cuando se trata del cuidado cotidiano de las personas mayores, pues nadie considera que los cuidados proporcionados a las criaturas sean una cuestión de solidaridad. Y una sostenibilidad que suele ser contemplada

habitualmente en clave de mejora de la gestión de los recursos materiales existentes en el planeta. Olvidando las más de las veces y salvo excepciones (Carrasco, 2001) que los cuidados imprescindibles para mantener la vida humana también forma parte esencial de esa sostenibilidad.

Las mujeres son, pues, una parte fundamental de las soluciones y propuestas a idear en la organización social y colectiva de los cuidados cotidianos. El escenario de la vida cotidiana es, como también se ha dicho, el escenario idóneo para hacer visible esos saberes y esas experiencias femeninas. Unas maneras de vivir y pensar que son diversas y plurales, siempre van a ser necesarias y suelen estar al alcance de la mano de cualquiera de las personas que vivimos en sociedad. Acostumbran además a no querer ni de costosas infraestructuras ni de grandes planteamientos. Quizás solo haga falta que comencemos por darnos cuenta de quién obtenemos el bienestar cotidiano o de cuál es la pieza esencial que nos lo procura. Probablemente, lo tengamos muy a mano y solo va a hacer falta que estemos dispuestos a reconocerlo, obtenerlo y procurarlo de un modo distinto, para que la equidad democrática no espere a que salgamos por la puerta de casa.

Bibliografía

- Balbo, L. *Time to Care. Politiche del tempo e diritti quotidiani*. Milán: Franco Angeli, 1987.
- Benería, L. «The crisis of care, international migration, and public policy», *Feminist Economics*, 2008, 14(3), pp. 1-21 [trad. cast. en Carrasco; Borderías; Torns, 2011].
- Bettio, F.; Simonazzi, A.; Villa, P. «Change in Care Regimes and Female Migration: The Care Drain in the Mediterranean». *Journal of European Social Policy*, 2006, nº 16, vol. 3, pp. 271-285 [trad. cast. en Carrasco; Borderías; Torns, 2011].
- Bettio, F.; Verashchagina, A. (Dirs). *Long-Term Care for the elderly. Provisions and providers in 33 European countries*, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea, 2012.
- Daly, M. y Lewis, J. «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states», *British Journal of Sociology*, 2000, nº 51, vol. 2, pp. 281-298 [trad. cast. en Carrasco; Borderías; Torns, 2011].
- Durán, M. Á. *El trabajo no remunerado en la economía global*, Madrid: Fundación BBVA, 2012.
- Carrasco, C. «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?», *Mientras Tanto*, 2001, nº 82, pp. 43-70.
- Carrasco, C.; Borderías, C.; Torns, T. (Eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y prácticas*, Madrid: Los libros de La Catarata, 2011.
- Finch, J. y Groves, D. *A labour of love: women, work and caring*. Londres: Routledge-Kegan, 1983.
- Gilligan, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1982.
- Heller, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.
- Jacquard, A. *Mon Utopie*. París: Calmann-Lévy, 2006.
- Lewis, J. «Gender and welfare state change». En Leibfried, S.; Mau, S. (Eds.) *Welfare states: construction, deconstruction, reconstruction*, Cheltenham, Reino Unido: Edward Elgar, 2008.
- Lyon, D.; Glucksmann, Miriam. «Comparative Configurations of Care Work across Europe». *Sociology*, 2008, nº 42, vol. 1, pp. 101-18.
- Nakano Glenn, E. «Creating a Caring Society». *Contemporary Sociology*, 2000, nº 29, vol. 1, pp. 84-94.
- Pickard, L. «Substitution between formal and informal care: a natural experiment in social policy in Britain between 1985 and 2000». *Ageing and Society*, 2012, nº 32, pp. 1147-1175.
- Rodríguez Cabrero, G. «Políticas sociales de atención a la dependencia en los Regímenes de Bienestar de la Unión Europea». *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 2011, vol. 29, nº 1, pp. 13-42.

Rossi, A. (Ed.). *Caring and doing for others: social responsibility in the domains of family, work and community*, Chicago: University Chicago Press, 2001.

Saraceno, C. «Uomini e donne nella vita quotidiana. Ovvero, per una analisi delle strutture di sesso della vita quotidiana». En Bimbi, Franca; Capecchi, Vittorio, *Strutture e Strategie della vita quotidiana*. Milán: Franco Angeli, 1986.

Thomas, C. «De-Constructing Concepts of Care». *Sociology*, 1993, nº 27, vol. 4, pp. 649-669 [trad. cast. en Carrasco; Borderías; Torns, 2011].

Torns, T. «El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género». *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 2008, nº 15, pp. 53-73.

Williams, C. «The sandwich generation». *Perspectives on Labour and Income*, 2004, nº 5, vol. 9, pp. 5-12.

El cuidado enfermero: cuatro imágenes de la ética del cuidado

Maria Eulàlia Juvé

Profesora del Departamento de Enfermería Fundamental y Medicoquirúrgica de la Universidad de Barcelona

1. La incapacidad de Claire

El cuidado y la prestación de cuidados es algo universal para todas las enfermeras, un elemento inherente a nuestra identidad profesional, un nexo donde converger, un concepto de estudio disciplinario y sobre todo una realidad cotidiana.

En su sentido genérico, el cuidado es un fenómeno universal que incluye actos de ayuda, facilitación y apoyo a otras personas, para mejorar una situación o una forma de vida humana. Cuidar es ayudar a que la otra persona llegue a cuidarse y a responsabilizarse de sus necesidades; cuidar y responsabilizarse de la propia vida.

El legado de Florence Nightingale y todo el desarrollo teórico enfermero del siglo xx incluye implícita o explícitamente el cuidado, si bien este concepto no es un constructo metaparadigmático disciplinario. Los elementos del metaparadigma enfermero son: la persona, la salud, el entorno y la enfermería, incluyendo sus interrelaciones.

En el año 1922 Bertha Harmer escribe: «*La enfermería tiene sus raíces en las necesidades humanas y tiene como base un ideal de servicio a los demás. Su objetivo no es sólo el cuidado del enfermo, del herido, sino también la promoción de la salud, la facilitación del reposo y del bienestar del cuerpo y la mente (...) para prevenir la enfermedad y preservar la salud. En consecuencia, la enfermera ha de relacionarse con cualquier agente que se dedique a la salud. La enfermera no sólo tiene el compromiso de cuidar el individuo, sino también la salud de la comunidad*».

Pongo como ejemplo esta definición, aunque hay otras igualmente valiosas, porque me ayuda a ilustrar elementos de la ética del cuidado, pese a que esta conceptualización sea muy anterior a los trabajos de la Dra. Gilligan. Elementos tales como: responder a las necesidades de los demás, el ideal de prestar ayuda, la facilitación y la proximidad, la prevención y la preservación y peso de las relaciones. Al mismo tiempo, dicha definición inspira una visión del cuidado no sólo vinculada al individuo, sino también al grupo, la comunidad o la sociedad.

En este sentido, la mayoría de teorizadoras de la disciplina enfermera aportan en sus trabajos aspectos esenciales de la ética del cuidado.

Es difícil cuidar la salud de una persona, sin cuidar a la persona.

La salud entendida como el equilibrio entre los componentes del individuo: el ser físico, el ser consciente y el ser autónomo, su integridad y la constante simbiosis con el entorno.

En general, las enfermeras somos conscientes de que nuestro objetivo es cuidar la salud de personas y comunidades y este enfoque nos guía a no separar la salud de la persona, y la persona de su entorno, contexto y situación particular, excepto en aquellos casos en los que ello pudiera comportar un daño.

Por eso, uno de los elementos que caracterizan el cuidado enfermero es el establecimiento de la relación de ayuda, que incluye la presencia, la comunicación directa y honesta, la empatía, la escucha activa, la empatía y también la compasión, entendida como el acompañamiento en el sufrimiento. Estos ideales de cuidado y atención quedan bien reflejados en la obra de Gilligan cuando la autora explica *la Incapacidad de Claire y el juicio contextual*.

2. El caso de los trapezistas

También en *In a different Voice*, se relata y se analiza el caso de los trapezistas gitanos, que previendo las consecuencias negativas de realizar sus acrobacias sin red, deciden rechazar la oferta de trabajo, antes que renunciar a la red, y

dice la autora: «las actividades de cuidar y atender son actividades que hacen seguro el mundo social, evitando el aislamiento e impidiendo la agresión».

Y ésta es la segunda dimensión del cuidado enfermero: nuestras acciones cuidadoras contribuyen a la seguridad.

Ello queda bien reflejado en la definición de enfermería que hace la American Nurses Association (1995): «La enfermera centra su atención en las experiencias y las respuestas humanas ante la salud y la enfermedad, integrando datos objetivos con aquellos que provienen de la comprensión de la subjetividad de la experiencia del paciente o del grupo, aplicando el conocimiento científico al proceso diagnóstico y terapéutico y ofreciendo una relación de ayuda que promueva la salud y la curación».

La prestación de cuidados enfermeros ofrece pues este segundo elemento esencial que implica esta dimensión de seguridad, en el sentido de mantenimiento de la integridad física, psicoemocional y social, y de prevención de y anticipación al deterioro y a las complicaciones potenciales.

Desde una interpretación más práctica, pongamos por ejemplo al Sr. Joan de 71 años, que ingresa en un hospital para estabilización de una descompensación de su ICC. Hace seis meses que se quedó viudo y desde entonces recibe tratamiento con antidepresivos. Ahora, le cuesta respirar y refiere una gran sensación de agotamiento. Dice que no tiene hambre, que no tiene sed, que duerme mal. Explica que desde esta mañana ha orinado muy poco.

Me llamo Maria Eulàlia, pero me llaman Lala. Puede llamarme así, si lo desea. Soy su enfermera. Le escucho, mientras le ayudo a meterse en la cama y le coloco la mascarilla de oxígeno. Le miro, mientras le tomo los signos vitales y palpo el abdomen para descartar una retención. Debo insertarle una vía venosa para iniciar el tratamiento farmacológico... ¿diestro o zurdo? —le pregunto mientras le explico qué es para ponerle el catéter. Sonríe; me dice: ¿depende de para qué me lo preguntes?

Estos actos que muchos perciben como rutinarios —tomar la temperatura, medir la presión arterial o la frecuencia cardíaca y respiratoria— me ayudan a comprender y a valorar el grado de severidad del estado físico del Sr. Joan,

y seguimos hablando, le escucho, le miro y al mismo tiempo estoy pensando en el riesgo que este enfermo desarrolle un edema agudo de pulmón. Le invito a que me explique cosas sobre su difunta esposa y procuro identificar qué red de ayuda tiene. No tiene ninguna. Vive solo, me dice: *«más que triste estoy rabioso, apesadumbrado, eso es, bien fastidiado»*. —¿Por qué? —pregunto...

Entiendo que está en un proceso de duelo, natural frente a una pérdida reciente tan importante que, invadido por la soledad y la desesperanza, ha abandonado consciente o inconscientemente las pautas y recomendaciones terapéuticas de su enfermedad crónica. *«Ella cocinaba, me preparaba las pastillas que debía tomar a la hora que me las tenía que tomar, me acompañaba a las visitas... y ahora, ¡ya ves!, sin nada que hacer, estoy acabado»*.

Pues probablemente sería juicioso, mientras se le estabiliza físicamente, acompañar su proceso de duelo y después orientar la prestación de cuidados a que aprenda a cuidarse él mismo,... si él lo quiere.

Esta es la tercera dimensión del cuidado enfermero, la promoción o recuperación de la autonomía (el auto-cuidado, la voluntad, la toma de decisiones sobre la vida y la salud).

La prestación de cuidados enfermeros se articula para combinar el cuidado bajo el ideal de la ayuda y la cobertura de las necesidades, la máxima del *“primum non nocere”*, y la orientación al juicio clínico y a la intervención enfermera para prevenir, avanzarse, detectar y actuar de forma precoz frente al desarrollo de complicaciones, la prevención de discapacidades y de la pérdida de autonomía.

3. El lapsus de autocontrol de Nan

«La responsabilidad queda vinculada a la comprensión de las causas del sufrimiento y a la capacidad de prever qué acciones son las que desembocaran en un daño».

Como miembros de una disciplina científica, las enfermeras tenemos la responsabilidad profesional de comprender las causas de sufrimiento humano y

de emitir nuestro juicio sobre aquellas acciones o situaciones que pueden producir daño. Por ello, incorporamos a nuestra práctica un método de identificación y prevención/resolución de problemas que denominamos «proceso de cuidados» o «proceso enfermero».

Este proceso implica la valoración del estado y la evolución de la persona, la emisión de uno o varios juicios clínicos —que denominamos diagnósticos—, la planificación y ejecución de intervenciones cuidadoras y la evaluación de los resultados en términos de salud y autonomía.

En el diálogo entre derechos y responsabilidades, entre la ética del cuidado y la ética de la justicia, me hallo como enfermera en la necesidad de contextualizar e individualizar la prestación de cuidados a cada persona que intento ayudar, y al mismo tiempo, con la orientación normativa de la ética de mínimos, la evidencia científica y los protocolos.

A pesar de las valiosas aportaciones de los filósofos post-positivistas hacia el reconocimiento de la incertidumbre y la probabilidad de error en la ciencia, la evidencia científica se presenta en muchas ocasiones como un dogma incuestionable. La evidencia no es incompatible con el cuidado de las personas y es bastante compatible con el cuidado de los grupos. La evidencia científica en sí misma, no es ningún problema, más bien al contrario, aporta un gran beneficio a los individuos y al conjunto. El problema reside en cómo se contextualiza y se aplica en el mundo real de cada persona esta evidencia.

Como enfermera, tengo en el centro donde trabajo un protocolo basado en la evidencia que me indica que hay que recambiar el catéter venoso corto cada tres días a todos los pacientes para evitar la bacteriemia de catéter. Podría poner centenares de ejemplos en los que esta norma general es sencillamente no aplicable. Como enfermera, doy mi opinión, estudio y publico una revisión sistemática que aporta nueva evidencia sobre esta cuestión y concluye que no es necesario hacer este recambio de manera sistemática. Como enfermera, muy pocos escuchan mi voz.

4. El dilema de Amy

«Hacer callar la propia voz, un silencio impuesto por el deseo de no causar un daño a otros y también, por el miedo de que al hablar, nadie escuchara su voz».

La evidencia científica se nutre básicamente de los resultados de ensayos clínicos controlados y de meta-análisis, diseños analíticos de investigación epidemiológica que requieren muestras con un gran número de sujetos de estudio para garantizar la representatividad y, de este modo, contribuir a la generalización y la extrapolación de los resultados a la población diana.

La evidencia se alinea en este sentido con la ética de la justicia, en la búsqueda de un bien común, de la igualdad y se corresponde a nivel de la representación de la moral de los derechos. Pero la aplicación de la evidencia implica a personas individuales, y ello requiere este entendimiento que Gilligan describe como aquel que hace surgir la comprensión y el cuidado.

Los patrones y las pautas diagnósticas, terapéuticas y cuidadoras que pueden derivar de estos estudios que generan evidencia, son de gran utilidad clínica en muchos casos y, también, suelen ser de interés para los gestores sanitarios porque tienden a homogeneizar, a reducir la variabilidad de la práctica asistencial y a contribuir a la eficiencia del sistema sanitario.

El dilema surge cuando los gestores sanitarios escuchan la voz de la evidencia y no consideran otras voces, principalmente la voz de la aplicación de la evidencia en cada caso particular. Y quien aplica esta evidencia (o propone su aplicación) son los profesionales de la salud a las personas beneficiarias de sus cuidados. Quiero decir que los profesionales de la salud están determinados por una exigencia de trabajar con criterios de evidencia científica, de aplicar dichos criterios de evidencia, por eso los profesionales se hallan en la tensión entre lo que es correcto desde la evidencia, aquello que teóricamente es bueno para todo el mundo, y su criterio basado en la individualización de la atención de cada persona atendida, basado en la valoración de las necesidades contraídas y la voluntad de la persona.

La percepción actual de los profesionales de la salud de estar prestando servicios con un nivel de calidad y seguridad acaso insuficiente, a causa princi-

palmente de las políticas de austeridad, las limitaciones presupuestarias y del contexto organizativo, es también uno de los dilemas éticos más frecuentes en la actualidad en nuestro entorno. Estas circunstancias influyen en la forma en que los profesionales pueden o no pueden aplicar las recomendaciones basadas en la evidencia y al mismo tiempo pueden individualizar la prestación de la atención.

Las enfermeras, y creo que también los médicos, en general, refieren una sensación de pérdida de control, de pérdida de influencia en la toma de decisiones que afectan la prestación y la gestión sanitaria y la capacidad de organizar su trabajo y de completarla correctamente. Los valores de las profesiones sanitarias no acaban de encajar bien con los valores empresariales de eficiencia y maximización de la productividad y esto está generando una epidemia emergente de sufrimiento moral que afecta cada vez más a profesionales sanitarios. Cuidar a quien cuida también forma parte de la responsabilidad de las empresas y organismos gestores de la salud. Por eso creo que la política y la gestión sanitaria habrán que reinventarse, considerando todas las voces para reequilibrar el sistema y acercarse verdaderamente a la fortaleza de los valores de unos y otros.

Las voces del cuidado enfermero tienen bastantes cosas que decir en estos escenarios de los tiempos actuales y de los que vendrán.

Sobre el cuidado de una persona enferma: relato de una experiencia real

Germán Diestre

Miembro del Comité de Ética Asistencial de la Corporación Parc Taulí de Sabadell

Mi intervención quiere ser una aportación desde la experiencia como médico de la unidad de Psicogeriatría del Centro Sociosanitario Albada de Sabadell compartida con mis compañeros de trabajo en el día a día.

Pienso que tiene algunas características que enlazan perfectamente con la aportación a la bioética clínica de Carol Gilligan¹. Esto es, su visión de la importancia del cuidado, entendido como responsabilidad obligada de cualquier persona hacia el otro que es vulnerable y sufre, más allá de convencionalismos y reglas de conducta moral en un contexto sociocultural determinado, es decir, cuidar es promover el crecimiento facilitando el bienestar, la dignidad, el respeto y la preservación y extensión de todas las potencialidades humanas².

Presentaré a una persona enferma como un ejemplo de cuidado, a sabiendas que la experiencia del cuidar es universal, alcanza la totalidad de la vida de las personas y no se limita a las situaciones de enfermedad, obviamente.

Primero voy a enmarcar el caso, explicando algunas características generales. Luego señalaré algunos hechos relevantes propios del caso e introduciré algunas ideas sobre el cuidado que esta persona enferma, y otras como ella, me suscitan a menudo.

La primera característica es que el cuidado de una persona enferma está basado en una relación asistencial concreta entre personas, cada una de las cuales tiene su propia carga de valores, sentimientos, emociones, reflexiones, pensamientos rápidos y a veces lentos, principios, conocimientos, experiencias y expectativas. Es una relación de la que siempre se espera que sea de ayuda, entre un ser humano vulnerable y otro, otros, que pueden actuar

sobre la experiencia sufriente de quien pide ayuda que exige constantes respuestas diarias de quien participa en ella, muchas veces sin tiempo para revisar el sentido, la emocionalidad o la racionalidad de dicha respuesta.

En segundo lugar, es el intento de comprensión de una persona única, excepcional, como somos cada uno de nosotros, que no volverá a repetirse exactamente igual nunca. Si algo he aprendido después de muchos años de profesión médica, y como cualquiera de ustedes, de vida junto a otras vidas diferentes, es que las decisiones basadas en la generalización y la categorización seguramente son útiles para proponer planes de salud, políticas sanitarias, protocolos y guías, pero tienen grandes limitaciones delante de otro ser humano irreplicable. Hemos de estar atentos y ser sensibles a su especificidad, a sus diferencias sobre los otros que se le parecen aparentemente. A mi juicio, la importancia que un sistema sanitario le quiera dar a este margen diferencial de una persona concreta, tiene una relación directa con la calidad y la excelencia asistencial de ese sistema sanitario. Siguiendo a la profesora Seyla Benhabib se trataría de dar importancia a la perspectiva del otro concreto, frente a la del otro generalizado³.

En tercer lugar será una observación subjetiva. Solamente les voy a poder explicar lo que yo veo con mi mirada. Y pienso que la he de mostrar con sinceridad, responsabilidad y prudencia. Yo percibo una parte del mundo, una parte de la realidad existente. Ahora bien, he de ser consciente de ello, reconocer los límites de mi apreciación del otro. De esta manera será más fácil dejar siempre un margen a la duda razonable y mantener una actitud de búsqueda constante de las respuestas a los problemas del otro, sin temor a caer en la comodidad de «ya estoy haciendo todo lo que toca y no puedo hacer más», pero también sin temor a caer en la angustia de «por más que yo quiera hacer, nada va a cambiar realmente».

En cuarto lugar esta es una relación, no hay que olvidarlo, siempre con el telón de fondo de la enfermedad crónica e irreversible, que en este caso, con seguridad, va a provocar una carga de sufrimiento considerable, por no decir insoportable a veces para la persona enferma y su entorno familiar. Será un sufrimiento que estará sujeto a la posibilidad de modulación, de respuestas positivas y negativas según las acciones que se lleven a cabo. Pero siendo un

sufrimiento con matices, existe sin ambages, y solamente desaparece del todo cuando el sueño vence a la consciencia, para volver a resurgir al día siguiente, una vez más.

Finalmente, la última característica a tener en cuenta es el marco social y cultural en el que se desarrolla la relación asistencial que voy a describir. Los valores que asume esta sociedad en concreto condicionan sus reglas culturales, y las normas positivas que obligan a su cumplimiento. Valores, normas sociales y leyes además se han de contextualizar en la actualidad en una situación de crisis global, como la que estamos padeciendo y que es bien conocida por todos ustedes.

Bien, y dicho esto, paso a presentarles a Manuel, el protagonista de mi relato.

Conocimos a Manuel hace ya más de un año, cuando ingresó en la unidad. Entonces él tenía 48 años, venía acompañado de su esposa y de su hijo de 10 años. Entró en la unidad caminando mal, prácticamente a trompicones, impulsivo, descontrolado, nervioso, seguramente desconcertado al entrar en un lugar desconocido y ver a personas desconocidas. Solamente podía decir algunas palabras sueltas, casi siempre con poco sentido aparente, por lo menos para nosotros. Su esposa estaba totalmente agotada. Se mostraba casi desesperada, después de varios años de cuidados incesantes, cada día más difíciles e intensos, sin perspectiva real de mejoría.

Manuel sufre una demencia frontotemporal, que empezó a mostrarse cuando tenía 37 años, aunque entonces nadie lo podía sospechar en una persona tan joven. Su padre también padeció una demencia y murió a los 59 años. Además, una de sus hermanas también sufre una demencia. La demencia frontotemporal es un tipo de demencia afortunadamente poco frecuente, pero no excepcional. Al inicio, sus manifestaciones son sobretudo de desorden conductual social, en forma de pérdida de la autorregulación que impide el reconocimiento de los límites y facilita respuestas impulsivas; de pérdida de la autoconciencia del estado emocional y del impacto en los demás; y de disminución en la sensibilidad social, que impide las respuestas de empatía. Todo ello suele conllevar un deterioro de la vida social y una convivencia casi imposible con la propia familia.

Cuando llegó a la unidad, la demencia de Manuel ya estaba en una fase avanzada y el impacto fue muy importante para nosotros. Todo irradiaba dolor a su alrededor. Para empezar su propia conducta, desordenada, sin sentido aparente, agresiva a menudo, contra él, contra su esposa, contra su madre, contra nosotros. Y su esposa, que le había cuidado con amor, se mostraba totalmente hundida. Entonces, ella había llegado ya a una terrible conclusión, sabiendo que la demencia de Manuel podía tener una carga genética importante. Que su hijo la necesitaría, ahora y seguramente siempre, ante la probabilidad de que él también desarrollaría una demencia en la juventud. Esto la marcaría posteriormente en sus decisiones personales.

A los pocos meses Manuel dejó de caminar, ya no sabía hacerlo y las caídas eran continuas. Llegó la silla de ruedas, el reposo obligado para quien había sido un deportista en su juventud. Una pérdida más, para él y para quien estaba a su lado. También dejó de saber comer y rápidamente apareció un elevado riesgo de desnutrición y de broncoaspiración. La discusión sobre la nutrición artificial dentro del propio equipo asistencial no fue fácil. Solamente hacía tres meses que habíamos conocido a Manuel y a su familia. Como es bastante habitual, no se había planificado ninguna decisión previa con él, mucho antes, cuando él mismo pudo haber valorado los problemas esperados de su enfermedad. Las alternativas eran pocas. O bien se iniciaba una nutrición mediante una sonda enteral indefinida, con la prolongación de una vida con demencia, o bien se mantenía una alimentación claramente insuficiente, con la inevitable desnutrición progresiva y muerte prematura. Para nosotros la decisión fue más compleja y difícil de lo habitual, y tras una larga y angustiosa discusión clínica con su familia, empezó a ser alimentado mediante una sonda de gastrostomía. Así lo acordamos entre todos. Hace más de un año de ello, pero todavía seguimos con la duda todos, nosotros y su familia, de la bondad de aquella decisión. Tal vez a estas alturas ya habría fallecido. El hecho real, de todos modos, es que con esta decisión también desapareció una potencial experiencia de proximidad, la de alimentarlo por la boca, para pasar a interponer un tubo de plástico entre el y los demás, algo así como una nueva barrera relacional.

He de introducir ahora la primera idea que quiero resaltar en relación al cuidado de esta persona. Es la compasión. Yo entiendo la compasión hacia

Manuel como aquella virtud que me ha de permitir buscar, entender que le ocurre, como se siente, que desea expresar sin saber hablar, casi siempre solamente con la mirada, es decir, comprender su sufrimiento y esforzarme en aliviarlo. Se trata de un esfuerzo diario, pero que a veces nos supera e inevitablemente nos lleva a la rutina, a la norma, al protocolo, al circuito previsto, incluso a la seguridad de lo que ordenan otros. Parafraseando a Francesc Torralba⁴, les aseguro que no es nada fácil para el equipo asistencial, recobrar el movimiento solidario hacia Manuel cada día.

El tiempo ha ido pasando. Su esposa no pudo soportar la carga del pasado, ni el incierto futuro y ya no está con él. Decidió alejarse definitivamente. Para suplir esta ausencia, y afortunadamente para él, su madre le acompaña desde el mismo día del ingreso, prácticamente sin faltar ni un día. Con ella tomamos las decisiones sobre la salud de Manuel.

Aquí introduzco la segunda idea sobre el cuidado de Manuel. Es la escucha activa de las necesidades del otro, en este caso con la intermediación de su familia. Su familia, sobretudo su madre, es quien interpreta gran parte del mundo que le rodea, quien identifica cada día sus demandas, quién las traduce y quien nos pide la adecuada respuesta. A través de su propio filtro de sentimientos y emociones, de su peculiar visión de lo que le ocurre a su hijo. Se trata de una escucha que nos debe de obligar a acallar en parte nuestros propios pensamientos para estar atentos a los que ella nos quiere transmitir. Este ejercicio de escucha del otro a través de un tercero, en el trajinar de cada día, en la rutina del trabajo, no siempre es fácil. A veces tenemos la tendencia a enfatizar excesivamente las discrepancias entre su observación de las necesidades de Manuel y las nuestras propias, que como profesionales de la salud nos parecen evidentes e inequívocas. Tenemos que volver al ejercicio de autoreflexión, recordar el objetivo de nuestra profesión, que no es otro que el de favorecer, de la mejor manera posible, todas aquellas experiencias que puedan permitirle vivir la mejor vida posible. Y en este, caso, escuchar a la madre de Manuel, es indispensable para alcanzarlo.

Sigo y acabo con la historia de Manuel. Pocos cambios ha presentado en los últimos meses. Ya se ha acostumbrado a que cada día, fácilmente puedan interactuar con él profesionales con competencias, conocimientos y expec-

tativas diferentes, o por lo menos no exactamente iguales. Por eso, el equipo habla conjuntamente de él con frecuencia, de su situación actual y de su futuro. Hasta ahora, parte de su futuro parece claro. No hay curación posible y lo que se espera es la progresión del deterioro, la aparición de más pérdidas cognitivas y funcionales. Una posible consecuencia, en este punto, es la alta posibilidad de que el equipo se acomode y se quede estático frente a una situación que irremediablemente empeorará.

Llegamos así al tercer punto que quiero destacar.

La posibilidad de cambiar, de pequeños cambios, pero que signifiquen que no hemos de quedar permanentemente quietos frente a su sufrimiento. La conciencia de que, a pesar de que Manuel padezca una enfermedad que hoy no podemos modificar, el cuidado de su persona, es constantemente modificable y por ende, mejorable. Como en los otros aspectos que he mencionado más arriba es fácil caer en la desesperanza de la inmovilidad. Los días pasan y todos son iguales para él, podemos pensar. Pero la cuestión es que hemos de seguir siendo cada día más respetuosos con su cuerpo, más compasivos con su sufrimiento, más competentes con nuestras propuestas profesionales, más reflexivos y más prudentes con nuestra deliberación, más atentos y más alegres en nuestros modos. Esta debería ser a mi modo de ver, una actitud de cuidado siempre presente, la obligación de un permanente juicio de revisión de lo que se hace, para hacerlo de otra manera, mejor en definitiva. Una permanente búsqueda de alternativas a lo ya conocido, de búsqueda de matices del cuidado, de miradas voluntariamente distintas, que nos permitan no caer en el pensamiento único de la indiferencia, que sería el primer paso para el abandono moral por nuestra parte, lo que no ha de ocurrir en ningún caso.

He querido explicarles una parte de mi percepción del cuidado de Manuel. La importancia que en el cuidado tiene la compasión entendida como virtud clave en los profesionales, la actitud de escucha activa de sus problemas concretos, en este caso a través de su madre sobretudo y finalmente el permanente esfuerzo para no olvidar que Manuel es, sigue siendo y siempre será, un ser humano vulnerable, tocado por la enfermedad, pero un ser humano digno, digno del mejor cuidado posible.

Finalizo con un párrafo de *La muerte de Iván Ilich*, de Lev Tolstói⁵. Dice: «Iván Ilich sentía miedo y al mismo tiempo deseaba precipitarse hasta el fondo; se resistía y al mismo tiempo ayudaba a esta operación. Y de repente se cayó; y abrió los ojos. Siempre el mismo Guerasim sentado a los pies de la cama, que dormitaba tranquila y pacientemente. Y él yacía, apoyando en los hombros del criado los pies enflaquecidos con los calcetines puestos».

Notas

1. Gilligan, C. *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
2. Busquets, M. «La importancia ética del tener cura». *Annals de Medicina*, 2008; 91: 71-74.
3. Fasciol, A. «Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan». *Actio*, 2010; 12: 41-57.
4. Torralba, F. «Lo ineludiblemente humano. Hacia una fundamentación de la ética de cuidar». *Labor Hospitalaria*, 1999; 253: 3-99.
5. Lev Tolstói. *La muerte de Iván Ilich*. Madrid: Jorge A. Mestas, Ediciones Escolares, 2003, p. 77.

Acerca de la autora Carol Gilligan

Carol Gilligan, catedrática de Humanidades y Psicología Aplicada de la Universidad de Nueva York, es reconocida por ser la impulsora de la ética del cuidado. Licenciada en literatura inglesa por el Swarthmore College de Pennsylvania en 1958, realizó un curso de posgrado en Psicología Clínica en el Radcliffe College de Massachusetts en 1960 y se doctoró en Psicología Social por la Universidad de Harvard en 1964.

Entre 1967 y 2002, ejerció la docencia en la Universidad de Harvard, así como en la Universidad de Cambridge entre 1992 y 1994. En 2002, Gilligan obtuvo una cátedra en la Universidad de Nueva York, donde ocupa una posición interdisciplinar entre la Escuela de Magisterio y la Facultad de Derecho.

Gilligan publicó *In a Different Voice* (traducido al castellano con el título *La Moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*) en 1982. Esta obra de referencia contribuyó a formar una nueva psicología femenina en la que se escucha la voz de las mujeres y se replantea el significado del yo y del egoísmo. Después de investigar el desarrollo de las mujeres y las niñas, Gilligan pasó a estudiar a los niños y sus padres y a explorar los puntos muertos en las relaciones entre hombres y mujeres.

En 1992, recibió el prestigioso premio Grawemeyer en Educación. En 1996, su nombre apareció en la lista de las 25 personalidades más influyentes publicada por la revista *Time*. En 1997, obtuvo el premio Heinz otorgado al conocimiento de la condición humana por su cuestionamiento de postulados tradicionales en el campo del desarrollo humano y de lo que significa ser un ser humano.

Entre sus libros destacan:

- *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (Traducido al castellano con el título *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985).
- *El nacimiento del placer*. Barcelona: Paidós, 2002.
- *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011.

Títulos publicados

Cuadernos de Bioética

30. *La ética del cuidado*
29. *Casos prácticos de ética y salud pública*
28. *La ética en las instituciones sanitarias: entre la lógica asistencial y la lógica gerencial*
27. *Ética y salud pública*
26. *Las tres edades de la medicina y la relación médico-paciente*
25. *La ética, esencia de la comunicación científica y médica*
24. *Maleficencia en los programas de prevención*
23. *Ética e investigación clínica*
22. *Consentimiento por representación (en edición)*
21. *La ética en los servicios de atención a las personas con discapacidad intelectual severa*
20. *Retos éticos de la e-salud*
19. *La persona como sujeto de la medicina*
18. *Listas de espera: ¿lo podemos hacer mejor?*
17. *El bien individual y el bien común en bioética*
16. *Autonomía y dependencia en la vejez*
15. *Consentimiento informado y diversidad cultural*
14. *Aproximación al problema de la competencia del enfermo*
13. *La información sanitaria y la participación activa de los usuarios*
12. *La gestión del cuidado en enfermería*
11. *Los fines de la medicina*

10. *Corresponsabilidad empresarial en el desarrollo sostenible*
9. *Ética y sedación al final de la vida*
8. *Uso racional de los medicamentos. Aspectos éticos*
7. *La gestión de los errores médicos*
6. *Ética de la comunicación médica*
5. *Problemas prácticos del consentimiento informado*
4. *Medicina predictiva y discriminación*
3. *Industria farmacéutica y progreso médico*
2. *Estándares éticos y científicos en la investigación*
1. *Libertad y salud*

Informes de la Fundació

5. *La ética y la biología sintética: cuatro corrientes, tres informes*
4. *Las prestaciones privadas en las organizaciones sanitarias públicas*
3. *Clonación terapéutica: perspectivas científicas, legales y éticas*
2. *Un marco de referencia ético entre empresa y centro de investigación*
1. *Percepción social de la biotecnología*

Interrogantes éticos

3. *La subrogación uterina: análisis de la situación actual*
2. *Afectividad y sexualidad. ¿Son educables?*
1. *¿Qué hacer con los agresores sexuales reincidentes?*

Para más información: www.fundaciongrifols.org

FUNDACIÓ
VÍCTOR
GRÍFOLS
i LUCAS